

امام بخاریؒ کا طریقہ استدلال و استنباط

اصول فقہ، قواعد فقہیہ اور مقاصد شریعت کے تناظر میں

امام بخاریؒ کے اصول و قواعد کا اجمالی خاکہ، فقہ حنفی کی اصولی خصوصیات، تیسری صدی ہجری میں علم حدیث کی سرگرمیاں، امام بخاری کا فقہی اجتہاد، عادات و خصوصیات، شرائط، اصول تراجم، اجماع، قیاس، تنقیح مناط، استحسان، شرائع من قبلنا، عرف و تعامل، استحباب حال، مقاصد شرعیہ، سد ذرائع، احکام شرعیہ تکلیف، وضعیہ، شروط شرعیہ و جعلیہ اور نصوص کے معانی و مدلولات کی امام بخاریؒ کے نزدیک اہمیت، نیز دلائل شرعیہ سے استدلال کا منہج و مثالیں اور تراجم میں تعارض اولہ سے استدلال کے اصول و ضوابط۔

مؤلف:

(مولانا) اقبال محمد ٹنکا روی (صاحب)

مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا بھروچ، گجرات

تفصیلات

نام کتاب: امام بخاریؒ کا طریقہ استدلال واستنباط
 مؤلف: (مولانا مفتی) اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)
 (مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ، گجرات)
 صفحات: ۵۳۰
 سن طباعت: ۲۰۱۲ء مطابق ۱۴۳۵ھ (طباعت اول)
 تعداد: ۱۰۰۰
 قیمت: Rs. 200

ملنے کا پتہ

MO.IQBAL MUHAMMAD [S.B] { Tankarvi }

DARUL ULOOM ISLAMIYYAH ARBIYYAH

MATLI WALA

Eidgah Road.Bharuch.GUJ. INDIA -392001

E-mail : mct_1969@yahoo.co.in

Website: www.matliwala.co.in

فہرست عناوین

۱	تقریظات	۱
۱۲	عرض مرتب	۲
۱۷	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اصول و قواعد کا اجمالی خاکہ	۳
۲۹	علم فقہ کی ابتداء کس طرح ہوئی	۴
۳۴	دورتا تابعین کے بڑے مکتب فکر: حجازی و عراقی	۵
۳۸	تبع تابعین کے طرز عمل میں یکسانیت	۶
۴۰	حجازی مکتب فکر کا مالکی مسلک کی شکل اختیار کرنا	۷
۴۲	عراقی مکتب فکر کا حنفی مسلک کی شکل اختیار کرنا	۸
۴۴	اصول فقہ کا نشو و ارتقاء	۹
۵۰	محدثین کے قواعد اجتہاد	۱۰
۵۵	فقہ حنفی پر فقہائے کوفہ کا اثر	۱۱
۵۶	کوفہ کے مخصوص حالات	۱۲
۵۹	اصول فقہ میں فقہ حنفی کی خصوصیات	۱۳
۶۰	حدیث کے قبول و رد میں حنفیہ کا مذاق	۱۴
۶۴	نصوص سے غایت اعتناء	۱۵
۶۶	حدیث ضعیف بھی قیاس پر مقدم	۱۶
۶۸	حدیث کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے نقطہ نظر کی اہمیت	۱۷

۱۸	فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی اہمیت	۷۱
۱۹	نقد حدیث میں اصول درایت سے استفادہ	۷۳
۲۰	حنفیہ اور احادیث مرسلہ	۷۵
۲۱	اجماع، قیاس، استحسان اور تعارض ادلہ کی اہمیت	۷۷
۲۲	قیاس اور فقہ حنفی	۷۸
۲۳	محدثین کے ہاں فقہ اور فقہاء کی اہمیت	۶۳
۲۴	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور مقام فقہات	۸۳
۲۵	امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقہاء کی اہمیت	۸۳
۲۶	تیسری صدی ہجری میں علم حدیث کی سرگرمیاں	۸۶
۲۷	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے حالات زندگی	۹۵
۲۸	نام و نسب، ولادت باسعادت	۹۵
۲۹	طلب علم حدیث اور رحلات علمیہ	۹۷
۳۰	طبقات شیوخ بخاری	۱۰۳
۳۱	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات	۱۰۶
۳۲	صحیح بخاری کا نام اور وجہ تسمیہ	۱۱۴
۳۳	سبب تالیف کتاب	۱۱۶
۳۴	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا فقہی اجتہاد	۱۲۱
۳۵	جامع سفیان کا تعارف	۱۲۳
۳۶	ابو حفص کبیرؒ	۱۲۵

۱۲۹	امام بخاریؒ کا محدثین و ائمہ مجتہدین کے اقوال سے استفادہ	۳۷
۱۳۲	مجتہد مطلق کے شرائط	۳۸
۱۳۸	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا فقہی مسلک	۳۹
۱۴۶	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق کی حیثیت سے	۴۰
۱۵۰	ائمہ مجتہدین سے جزئیات میں عدم موافقت	۴۱
۱۵۵	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر مجتہدین سابقین کا منہجی تقابل	۴۲
۱۵۹	امام بخاری کا اہل حدیث کے منہج سے تقابل	۴۳
۱۶۶	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی اخذ حدیث اور استنباط کی شرطیں	۴۴
۱۷۶	صحیح بخاری کی خصوصیات و امتیازات	۴۵
۱۷۶	تسمیہ	۴۶
۱۷۷	تراجم	۴۷
۱۷۸	تمریض	۴۸
۱۷۹	قال فلان	۴۹
۱۸۰	غلطات	۵۰
۱۸۰	نحن السابقون الآخرون	۵۱
۱۸۲	باسنادہ	۵۲
۱۸۳	باختیارہ (رحمان ذہنی کی طرف اشارہ)	۵۳
۱۸۳	عدم تکرار	۵۴
۱۸۶	قراءت بخاری عند المصاب	۵۵

۱۸۷	اشارہ الی اختتام الکتاب والحیاء	۵۶
۱۸۸	مناسبات بین الابتداء والانتہاء	۵۷
۱۸۸	اشارہ الی زمانہ نزول حکم	۵۸
۱۸۹	استخارہ	۵۹
۱۹۰	الفاظ قرآنیہ کی تفسیر	۶۰
۱۹۰	الترام علو	۶۱
۱۹۰	عادات امام بخاری	۶۲
۱۹۸	تعلیقات کی اقسام اور ان کی مفصل بحث	۶۳
۲۰۰	تعلیقات ذکر کرنے کی تین وجوہات	۶۴
۲۰۲	امام بخاری پر تدلیس کا الزام اور اس کی حقیقت	۶۵
۲۰۵	تعلیقات موقوفہ	۶۶
۲۰۶	تراجم بخاری کے سلسلہ میں اصول وقواعد	۶۷
۲۱۱	وجوہ اغلاق تراجم بخاری	۶۸
۲۱۱	شیخ زکریا کے ذکر کردہ اصول تراجم	۶۹
۲۲۴	شاہ ولی اللہؒ کے تراجم	۷۰
۲۲۶	تراجم کی قسمیں	۷۱
۲۳۰	اصول شیخ الہند	۷۲
۲۳۸	باب بلا ترجمہ	۷۳

۲۴۶	قرآن کریم کے متعلق امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اجتہادی منہج	۷۴
۲۵۴	قرآن کریم کے متعلقات سے بحث	۷۵
۲۵۸	ناسخ و منسوخ ذکر کرنے کا اہتمام، نسخ کی مختلف صورتیں	۷۶
۲۶۱	نسخ کی معرفت کے صحیح طریقے	۷۷
۲۶۷	شان نزول کے بارے میں اہتمام	۷۸
۲۶۸	عربیت قرآن کریم	۷۹
۲۶۹	شریعت کے مصدر ثانی کی حیثیت سے سنت پر اعتماد	۸۰
۲۷۰	افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم	۸۱
۲۷۲	تقریر نبوی صلی اللہ علیہ وسلم	۸۲
۲۷۴	احادیث قولیہ و فعلیہ و تقریر سے استدلال	۸۳
۲۷۹	خبر واحد کی حجیت اور عمل کے سلسلہ میں احناف کی شرطیں	۸۴
۲۸۱	قبولیت خبر واحد کے شرائط	۸۵
۲۸۴	حدیث ضعیف سے احتجاج کے بارے میں امام بخاریؒ کا منہج	۸۶
۲۸۶	بخاری کی شرط پر نہ ہونے والی روایات سے استدلال	۸۷
۲۸۹	روایت بالمعنی	۸۸
۲۹۰	معلقات میں روایت بالمعنی، اختصار و تقطیع	۸۹
۲۹۵	احادیث منسوخہ کی صراحت	۹۰
۲۹۶	سنت کی واضحانہ شان	۹۱

۲۹۸	آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت	۹۲
۳۰۰	قیاس سے استدلال میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ کار	۹۳
۳۰۱	قیاس کی تعریف، حجیت اور قیاس و رائے میں فرق	۹۴
۳۰۳	تحقیق، تخریج اور تنقیح مناط	۹۵
۳۰۶	قیاس سے استدلال میں امام بخاری کا طریقہ کار	۹۶
۳۱۱	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قیاس کی مختلف انواع سے استدلال	۹۷
۳۱۱	قیاس اولوی، مساوی اور قیاس ادنیٰ کی مثالیں	۹۸
۳۱۷	علامہ کشمیری کی نظر میں امام بخاری کا استنباط؛	۹۹
	تنقیح مناط ہے نہ کہ قیاس	
۳۱۷	قیاس و تنقیح مناط کا فرق	۱۰۰
۳۲۰	بخاری شریف کے تراجم مولانا بدر عالم میرٹھی کی نظر میں	۱۰۱
۳۲۲	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور اجماع کا ثبوت	۱۰۲
۳۲۵	اجماع سکوتی	۱۰۳
۳۲۶	استحسان اور اس کی تعریف	۱۰۴
۳۲۷	احناف کے نزدیک استحسان کی حقیقت	۱۰۵
۳۲۹	استحسان کا ثبوت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر میں	۱۰۶
۳۳۰	اقوال صحابہؓ کی حجیت کی مختلف صورتیں	۱۰۷
۳۳۳	اقوال صحابہؓ سے نص کی تائید	۱۰۸

۳۳۴	افعال صحابہؓ نقل کرنے کا اہتمام	۱۰۹
۳۳۵	امام بخاریؒ کے نزدیک صحابہ کرامؓ کے اقوال و افعال کی حجیت	۱۱۰
۳۳۷	شرائع من قبلنا سے استدلال	۱۱۱
۳۴۰	عرف و عادات	۱۱۲
۳۴۴	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عرف کی حجیت کے شرائط	۱۱۳
۳۴۷	اصحاب حال: تعریف، اقسام حجیت، براءت اصلہ	۱۱۴
۳۵۴	استصلاح	۱۱۵
۳۵۶	مقاصد شریعت: مختصر تعارف	۱۱۶
۳۵۹	مقاصد شریعت	۱۱۷
۳۶۲	مقاصد شرعیہ، جلب مصالح و درء مفسد	۱۱۸
۳۶۴	مقاصد کی رعایت کے لئے احکام کے تغیر میں ضرورت کا اثر	۱۱۹
۳۶۵	جب مصلحت نصوص کے خلاف ہو	۱۲۰
۳۶۹	سد ذرائع	۱۲۱
۳۶۹	امام بخاریؒ کی سد ذرائع کی پیش کردہ مثالیں	۱۲۲
۳۷۱	احکام شرعیہ تکلیفیہ اور وضعیہ	۱۲۳
۳۷۲	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فرض، واجب، سنت وغیرہ کی اصطلاح کا مفہوم	۱۲۴
۳۷۵	وجوب اور سنت کے لئے دوسرے کلمات کا استعمال	۱۲۵
۳۷۸	حرام، مکروہ، امر و نہی کی اصطلاحات کی حقیقت	۱۲۶

۳۸۳	احکام وضعیہ کی اصطلاحات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر میں	۱۲۷
۳۸۴	سبب، شرط، مانع، صحیح، باطل، فاسد، عزیمت و رخصت کا اہتمام	۱۲۸
۳۸۶	شروط شرعیہ کا معاملات سے تعلق	۱۲۹
۳۸۷	شروط جعلیہ	۱۳۰
۳۸۸	شروط کا عرف سے تعلق	۱۳۱
۳۹۲	وہ شروط جن کو امام بخاری نے ناجائز قرار دیا ہے	۱۳۲
۳۹۸	عوارض اہلیت، اکراہ، کفر، نکاح، طلاق، بیوع، عتق، حدود و ایمان میں اکراہ کے اثرات	۱۳۳
۴۰۴	نسیان: نماز، روزہ، حج، طلاق، عتق، ذبیحہ، قسم وغیرہ میں نسیان کا اثر	۱۳۴
۴۰۷	دلالات شرعیہ	۱۳۵
۴۲۱	مقاصد امام بخاری	۱۳۶
۴۲۴	تاویل اور اس کی اقسام	۱۳۷
۴۲۵	تراجم بخاری میں ظاہر سے استدلال کا منہج و مثالیں	۱۳۸
۴۲۶	تراجم بخاری میں نص سے استدلال کا منہج و مثالیں	۱۳۹
۴۲۷	تراجم بخاری میں مفسر سے استدلال کا منہج و مثالیں	۱۴۰
۴۲۸	تراجم بخاری میں محکم سے استدلال کا منہج و مثالیں	۱۴۱
۴۲۹	تراجم بخاری میں خفی سے استدلال کا منہج و مثالیں	۱۴۲
۴۳۱	تراجم بخاری میں مشکل سے استدلال کا منہج و مثالیں	۱۴۳
۴۳۵	تراجم بخاری میں مجمل سے استدلال کا منہج و مثالیں	۱۴۴

۱۴۵	تراجم بخاری میں متشابہ سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۳۷
۱۴۶	معنی پر لفظ کی دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے تقسیم	۴۴۳
۱۴۷	تراجم بخاری میں عبارت النص سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۴۴
۱۴۸	تراجم بخاری میں اشارۃ النص سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۴۴
۱۴۹	تراجم بخاری میں دلالت النص سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۴۸
۱۵۰	تراجم بخاری میں اقتضاء النص سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۵۱
۱۵۱	تراجم بخاری میں مفہوم مخالف سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۵۳
۱۵۲	تراجم بخاری میں عام و خاص سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۵۷
۱۵۳	تراجم بخاری میں عام سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۶۲
۱۵۴	تراجم بخاری میں خاص سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۶۳
۱۵۵	تراجم بخاری میں مطلق سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۷۱
۱۵۶	تراجم بخاری میں مقید سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۷۳
۱۵۷	تراجم بخاری میں تعارض ادلہ سے استدلال کا منہج و مثالیں	۴۸۲
۱۵۸	عند التعارض ترجیح پر دلالت کرنے والے الفاظ و قواعد	۴۸۳
۱۵۹	احکام میں فرق کرنے والی ترجیحات	۴۸۳
۱۶۰	تعارض کے وقت ترجیحی قواعد سے امام بخاریؒ کا استدلال	۴۹۰
۱۶۱	ناسخ و منسوخ کا قاعدہ	۴۹۲
۱۶۲	فقیہ و غیر فقیہ راوی کے عمل کی حیثیت	۴۹۳
۱۶۳	استفہامی تراجم کا تعارض و ترجیح میں دخل	۴۹۳

۴۹۴	لفظ اہل، متی وغیرہ کی ترجیحی حیثیت	۱۶۴
۵۰۰	وہ تراجم جن میں صریح حکم مذکور نہیں ہے	۱۶۵
۵۰۴	تعارض ادلہ اور جمع بین الروایات میں امام بخاری کا طریقہ کار	۱۶۶
۵۰۵	نصوص متعارضہ کے درمیان جمع کرنا	۱۶۷
۵۰۶	قول و فعل کے تعارض میں دلالت فعل سے قول کی تخصیص	۱۶۸
۵۰۸	کراہت و اباحت کا تعارض	۱۶۹
۵۰۹	نصوص سے ظاہر کا تعارض	۱۷۰
۵۱۱	متعارض دلائل کے درمیان ترجیح	۱۷۱
۵۱۳	ظاہر قرآن کے موافق ترجیح	۱۷۲
۵۱۶	عام و خاص میں صحیح و ضعیف کا تعارض و ترجیح	۱۷۳

=====

تقریظ

از: شیخ طریقت و مرشدی

حضرت مولانا محمد قمر الزماں صاحب دامت برکاتہم
خویش و مجاز حضرت مصلح الامت مولانا شاہ وصی اللہ صاحب چشتی صابریؒ
مجاز و خلیفہ عارف باللہ حضرت مولانا محمد احمد صاحب نقش بندی مجددیؒ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم .

عزیزم مخلصم مولانا محمد اقبال صاحب بڑکاروی سلمہ نے متعدد علمی و تحقیقی کتابیں لکھیں جس کو اس حقیر نے پڑھا اور بار بار تقریظ بھی لکھی ہے، اب یہ کتاب معرکتہ الآراء کتاب بخاری شریف کے طریقہ استدلال کے متعلق لکھی ہے، ان کی صلاحیت، استعداد، علمی شغف و ذوق دیکھتے ہوئے یہ کتاب عام علماء و طلبہ کے لئے مفید اور صحیح ثابت ہوگی۔

مزید عالم ذی استعداد مولانا عبداللہ صاحب کا پودروی دامت برکاتہم نے جو اس پر تبصرہ لکھا ہے اور پھر مکرم مولانا عبداللہ صاحب ہانسوٹی نے جو مفصل تقریظ تحریر فرمائی؛ ان دونوں کو اس حقیر نے دیکھا اور پڑھا، ان سے اس مضمون کی مزید اہمیت و افادیت کا اندازہ ہوا، اب ان حضرات - جو درحقیقت جبال العلم کی حیثیت رکھتے ہیں - کی تحریرات و تقریظات کی تائید و تصویب کرتا ہوں۔

اور دل سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس علمی مجموعہ کو عام طلبہ و علماء کے لئے مفید و مؤثر بنائیں اور مولانا کی اس جہت کی علمی خدمت سے میرا خیال ہے کہ امام بخاری کی روح کو مسرت ہوگی اور امام بخاری کی مسرت سے ان شاء اللہ تعالیٰ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کی اس خدمت کو قبول فرما کر نجات کا ذریعہ بنائیں گے۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز

(حضرت مولانا) محمد قمر الزمان الہ آبادی (صاحب دامت برکاتہم)

۳/ شعبان المعظم ۱۴۳۵ھ

عزیزم مخلصم مولانا محمد اقبال صاحب بڑکاروی سلمہ نے متعدد علمی و تحقیقی کتابیں لکھیں جس کو اس حقیر نے پڑھا اور بار بار تقریظ بھی لکھی ہے، اب یہ کتاب معرکہ الآراء کتاب بخاری شریف کے طریقہ استدلال کے متعلق لکھی ہے، ان کی صلاحیت، استعداد، علمی شغف و ذوق دیکھتے ہوئے یہ کتاب عام علماء و طلبہ کے لئے مفید اور صحیح ثابت ہوگی۔

مزید عالم ذی استعداد مولانا عبداللہ صاحب کا پودروی دامت برکاتہم نے جو اس پر تبصرہ لکھا ہے اور پھر مکرم مولانا عبداللہ صاحب ہانسوٹی نے جو مفصل تقریظ تحریر فرمائی؛ ان دونوں کو اس حقیر نے دیکھا اور پڑھا، ان سے اس مضمون کی مزید اہمیت و افادیت کا اندازہ ہوا، اب ان حضرات - جو درحقیقت جبال العلم کی حیثیت رکھتے ہیں - کی تحریرات و تقریظات کی تائید و تصویب کرتا ہوں۔

اور دل سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس علمی مجموعہ کو عام طلبہ و علماء کے لئے مفید و مؤثر بنائیں اور مولانا کی اس جہت کی علمی خدمت سے میرا خیال ہے کہ امام بخاری کی روح کو مسرت ہوگی اور امام بخاری کی مسرت سے ان شاء اللہ تعالیٰ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کی اس خدمت کو قبول فرما کر نجات کا ذریعہ بنائیں گے۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز

(حضرت مولانا) محمد قمر الزماں

(صاحب دامت برکاتہم)

تقریظ

از: مفکر ملت، رئیس فلاح دارین ترکیسر، استاذ محترم

حضرت مولانا عبداللہ صاحب کا پودروی دامت برکاتہم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے آخری پیغمبر حضرت محمد بن عبداللہ صلوات اللہ وسلامہ علیہ پر پوری انسانیت کی ہدایت کے لئے قرآن کریم نازل فرمایا اور اس کی حفاظت کی ذمہ داری بھی خود ہی لی، اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی تبیین اور تشریح کی ذمہ داری بھی سپرد فرمائی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث مبارکہ کتاب اللہ کی تبیین اور تفصیل ہی پر مشتمل ہے، اس لئے حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو یاد کرنے اور اس کو سمجھنے کا خاص اہتمام فرماتے تھے، نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی باتوں کو اہتمام سے دوسروں تک پہنچاتے تھے، مجلسوں میں مذاکرہ ہوتا تھا۔

عہد صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین نے بھی اس سلسلہ کو باقی رکھا اور احادیث کے حفظ کا سلسلہ برابر جاری رہا۔

خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے دور میں آپؐ کے مشورہ سے ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ نے احادیث کو باقاعدہ جمع کرنے کا کام شروع کیا اور پھر یہ

سلسلہ بہت سے اساطین علم کے ذریعہ آگے بڑھتا گیا، ابن جریج، محمد بن اسحاق، امام دارالبحرہ امام مالک، حماد بن سلمہ، سعید بن ابی عمرو بنیثا پوری، معمر بن راشد وغیرہ۔ رحمۃ اللہ علیہم۔ ایک بڑی تعداد نے اپنے اپنے طرز سے جمع و تدوین کا کام شروع فرمایا۔

ان کی کتابوں میں ہر قسم کی احادیث جمع کر دی گئیں، آثار صحابہ بھی جمع کر دیئے گئے، بعد میں کچھ علمائے کرام کو خیال ہوا کہ ان احادیث میں سے صحیح احادیث کو چھانٹ کر الگ مجموعے تیار کئے جائیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے غیبی نظام کے تحت تیسری صدی میں ایسی عبقری شخصیات پیدا فرمائیں جنہوں نے احادیث کی تنقیح کا بیڑا اٹھایا، ان میں سب سے زیادہ معروف مقبول شخصیت ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی تھی، (وفات: ۲۵۶ھ) اللہ تعالیٰ نے آپ کو غیر معمولی قوت حافظہ اور گہری بصیرت سے نوازا تھا، حفظ حدیث کے ساتھ نقد حدیث میں بھی آپ کا درجہ بہت بلند تھا، اسی لئے آپ۔ رحمۃ اللہ علیہ۔ کو امیر المؤمنین فی الحدیث، جبل الحفظ، امام الدینیانی نقد الحدیث کہا گیا۔

ان ائمہ حدیث نے حدیث کے قبول و رد کے لئے اصول و ضوابط مقرر کئے، انہیں اصولوں پر احادیث کو پرکھتے تھے اور اس کے صحیح اور سقیم ہونے کا فیصلہ کرتے تھے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ذہانت اور تفقہ کا مظہر ان کے ترجمۃ الباب ہیں۔ ”فقہ البخاری فی تراجمہ“ معروف جملہ ہے۔

حدیث پاک کے اخذ و قبول اور مسائل مستنبط کرنے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اپنے اصول ہیں، جن کو سمجھنا طالب حدیث کے لئے بہت ضروری ہے، ہر ایک محدث کا اپنا ایک منہج ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے منہج و فکر میں دوسروں سے ممتاز ہیں، جہاں

مناجیح محدثین پر کتابوں میں بحث ہوتی ہے؛ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے منہج پر بھی علماء کرام نے توجہ دی ہے، اور اس پر مستقل کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں، جو عربی میں ہیں۔

مجھے بہت مسرت ہے کہ اس موضوع پر میرے عزیز مولانا محمد اقبال ٹنکا روی فلاحی زادہ اللہ تعالیٰ علماً و عملاً نے ہمت کی اور چوں کہ موصوف پر بخاری شریف کے درس کی ذمہ داری بھی ہے، اس لئے وہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اور ان کی خصوصیات، ان کا طرز استدلال، ترجمۃ الباب کی باریکیوں کے سلسلہ میں مختلف کتابوں سے استفادہ کر کے طلبہ عزیز کو معلومات فراہم کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ ان کے علم و عمل میں مزید ترقی عطا فرمائے، یہ کتاب جو اصول فقہ، قواعد اور مقاصد شریعت کی روشنی میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے منہج استدلال و استنباط پر تیار ہوئی ہے، ان شاء اللہ طلبہ عزیز اور حدیث شریف سے شغف رکھنے والوں کے لئے بہت مفید ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ موصوف کی حدیث پاک کی خدمت کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور اس طرح کی مزید خدمات کی توفیق مرحمت فرمائے۔ آمین! و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم!

اللهم تقبل مناء، انک انت السميع العليم.

والسلام

(حضرت مولانا) احقر عبد اللہ غفرلہ کا پود روی (دامت برکاتہم)

تقریظ

از: استاذ محترم، ماہر منقول و معقول
حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب دامت برکاتہم
بانی و مدیر شیخ الحدیث جامعہ مظہر سعادت، ہانسوٹ۔
محترمی و مکرمی جناب مولانا محمد اقبال صاحب ٹیکاروی زید مجددہ!
 السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

بعد تسلیمات! امید ہے مزاج گرامی بہ عافیت ہوں گے۔

حامداً و مصلیاً و مسلماً!

اما بعد ! امیر المؤمنین فی الحدیث الامام محمد بن اسماعیل البخاری رحمہ اللہ علیہ (م ۲۵۶ھ) ان موفق من اللہ تاریخ ساز شخصیات میں سے ہیں جن سے دین اور شریعت کی حفاظت اور حدیث و سنت کی خاص نہج پر تدوین کا عظیم الشان کارنامہ انجام پایا ہے، امام بخاریؒ آیت من آیات اللہ اور روئے زمین پر اللہ پاک کی ایک بڑی نعمت تھے، آپ کی مرتب کردہ الجامع الصحیح کو جو قدر و منزلت عطا ہوئی وہ کتاب اللہ کے بعد کسی اور کتاب یا مجموعے کو حاصل نہ ہو سکی، صحیح بخاری میں امام بخاریؒ نے صحیح ترین احادیث کے صرف جمع پر اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ آپ کے اخاذ ذہن، فکر رسا، دقت نظری اور شان اجتہاد نے علم و معرفت کا ایسا دریا بہا دیا ہے کہ اس کی تہوں میں چھپے درہائے آبدار کی تلاش میں ہر زمانہ کے اہل علم و کمال کی ایک جماعت سرگرم عمل رہی، اور فیاض ازل نے جسے جس قدر علم و دانش سے نوازا ہے وہ اس اعتبار سے امام بخاریؒ کی حقانیت پر سردھنتے رہے، اور خصوصاً امام صاحبؒ کے قائم کردہ

تراجم کی راہ سے ان کے نقطہ پائے نظر تک رسائی کرتے رہے، حتیٰ کہ کہا جانے لگا ”فقہ البخاری فی تراجمہ“ یعنی تراجم سے امام بخاریؒ کی فقہیت، خاص رحمان اور آبلہ پائی کرنے سے مسلک کا پتہ چلتا ہے۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ امام بخاریؒ کے مسلک کے سلسلہ میں اگرچہ لوگوں نے مختلف باتیں کہی ہیں اور اس حوالے سے پانچ اقوال نقل کئے ہیں لیکن صحیح بات یہ ہے کہ وہ مجتہد ہیں، اور ان کے قائم کردہ عناوین اور استنباط مسائل سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ (دیکھئے الامام ابن ماجہ و کتابہ السنن ص ۱۲۲-۱۲۹)

اگرچہ ان کی شہرت فقیہ، مجتہد نہیں بلکہ محدث کی حیثیت سے ہے، کیوں کہ فقہ کو آپ نے بطور فن نہیں اپنایا، تاریخ نو فن کے اپنانے کے لحاظ سے کسی شخص کا تعارف کراتی ہے، اور جب آپ کا مجتہد ہونا محقق ہے تو بدیہی بات ہے کہ مقاصد شریعت پر آپ کی خاص نگاہ تھی، اور استنباط مسائل کا خاص ملکہ آپ کو حاصل ہے، کیوں کہ اجتہاد کے لیے یہ دونوں امر ضروری ہیں، چنانچہ شاطبیؒ لکھتے ہیں: ”إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوجهين، أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها والثاني من الاستنباط“ (الموافقات: ۲۴۱)، درجہ اجتہاد صرف اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جو دو صفتوں سے موصوف ہو، ایک یہ کہ پوری کی پوری شریعت کے مقاصد کو سمجھتا ہو، دوسرے یہ کہ مسائل نکالنے کی قدرت رکھتا ہو۔

مسند الہند حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے بھی اس کو مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر کیا ہے: ”مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان پانچ علموں کا جامع ہو: (۱) قرآن کی قرأت اور تفسیر، (۲) احادیث کا علم مع اسانید اور صحیح وضعیف کی معرفت، (۳) عربی زبان کا علم، (۴) استنباط مسائل اور (۵) نصوص میں تطبیق کا علم“۔ (ازالۃ الخفاء، امام اعظم اور علم

الحديث ص ۶۸۳)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں صرف جمع احادیث کا کام

نہیں کیا ہے بلکہ فقہ کا بے شمار ذخیرہ تراجم میں پھیلا دیا ہے، اس طرح بخاری شریف منکرین حدیث اور منکرین فقہ دونوں کا جواب بن گئی ہے، کیوں کہ اس میں مجتہدین اور ائمہ فقہ کے طرز استدلال کی بھی جھلک اور بنیاد موجود ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اپنے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں: ”معلوم ہونا چاہئے کہ امام بخاریؒ دو سو سال بعد رونما ہوئے اور ان سے پیشتر علماء علوم دینیہ میں مختلف فنون کی کتابیں تصنیف کر چکے تھے، نیز متعدد علماء نے فن رویا، ادب، طب، شمائل، اصول حدیث، اصول فقہ اور رد مبتدعین پر کتابیں تصنیف کی تھیں، امام بخاریؒ نے ان تمام مدوّنہ اور مروجہ علوم کا ایک حصہ جن کو انہوں نے بہ صراحت یا بہ دلالت ان حدیثوں میں پایا جو امام بخاریؒ کی شرط پر تھیں، اپنی کتاب میں درج کر دیا۔“ (مکتوبات شاہ ولی اللہ)

بخاری شریف کی اس جامعیت اور حضرت امامؒ کے اس خاص نہج کو کاش وہ لوگ بھی سامنے رکھتے جنہوں نے عمل بالحدیث کے نام پر فقہ کے انکار اور سلف صالحین پر طعن و تشنیع کا بازار گرم کر رکھا ہے، تو امت کو ایک بڑے فتنے سے بچایا جاسکتا ہے۔ تاہم اس امر کی معرفت ضروری ہے کہ امام بخاریؒ نے احادیث سے فقہی مسائل و احکام کا استنباط کیا ہے، تو کون سے اصول ان کے پیش نظر رہے؟ کیوں کہ اصول اور مقاصد شریعت پر گہری نظر کے بغیر استنباط مسائل ناممکن ہے، تو حقیقتاً امام بخاریؒ کے پیش نظر اصول و ضوابط ہیں، لیکن خود بخاریؒ نے کہیں ان کی وضاحت نہیں کی ہے، جیسے کہ انہوں نے اپنی شرائط کی وضاحت نہیں کی ہے، لیکن بعد کے حضرات مثلاً ابن مندہؒ، مقدسیؒ اور حازمیؒ وغیرہ نے امام بخاریؒ کی ذکر کردہ روایات کا تتبع کر کے شرائط کی تعیین کی، اس طرح اصول و مناجیح کے استخراج کی بھی ضرورت تھی۔

چنانچہ اس حوالے سے باضابطہ نہ سہی تاہم ضمناً اور تبعاً شروح بخاری کے بہ نظر غائر

مطالعہ سے بہت سے اصول کی طرف رہنمائی اور اشارے مل جاتے ہیں، بعد میں بعض عرب علماء نے اس کو مستقل موضوع بنا کر کتابی شکل میں پیش کیا، تاہم اس کو مزید وسعت، سلیقے اور تنقیح کے ساتھ اردو زبان میں پیش کرنے کی ضرورت تھی۔

مقام شکر و مسرت ہے کہ عزیز گرامی قدر جناب مولانا اقبال صاحب ٹنکا روی مدظلہ شیخ الحدیث دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ نے اس ضرورت کو شدت سے محسوس کیا، اور انتہائی محنت، عرق ریزی اور دقت نظری سے زیر نظر کتاب تیار کر دی ہے، میرے علم کے مطابق یہ اردو میں اپنی نوعیت کی منفرد کتاب ہے، جس سے علم و تحقیق کا نیا باب وا ہوا ہے، ظلمت کدہ ہند میں بخاری شریف کی اولین دو شرحیں اسی سرزمین گجرات پر لکھی گئی تھیں، حسن اتفاق بلکہ فضل ایزدی دیکھئے کہ بخاری شریف سے متعلق اس منفرد کام کا نقش اول بھی گجرات ہی کی ایک قابل فخر شخصیت کے ہاتھوں تیار ہو رہا ہے، کتاب میں جس طرح اصولی اصطلاحات کی وضاحت اور بخاری شریف کی احادیث سے انطباق کا کام سرانجام پایا ہے، اس سے یہ کتاب طالبین حدیث اور طالبین اصول دونوں کے لیے یکساں مفید ہوگئی ہے، اور ایک اہم خلا پر ہوتا نظر آ رہا ہے۔

میری خواہش اور گزارش ہے کہ مدارس اور جامعات کے اساتذہ و طلبہ جن کا اس فن سے اشتغال ہے وہ اس کتاب کا بہ نظر غائر مطالعہ کریں، جس سے ان کے ذہن کے درپے کھلیں اور اس میں مزید نکھار پیدا ہو، بلکہ ارباب مدارس سے گزارش ہے کہ وہ مولانا موصوف کو بہ اصرار اپنے یہاں مدعو کریں اور متعلقہ موضوع پر براہ راست طلبہ کے سامنے مولانا کے محاضرات پیش ہوں، ان شاء اللہ بہ چشم خود اس کے فوائد محسوس کریں گے۔

مولانا کے قلم سے اس سے قبل بھی علمی، تحقیقی اور تاریخی موضوعات پر گراں قدر تالیفات منصفہ شہود پر آچکی ہیں، مولانا اب علم و روحانیت کے اعتبار سے جس مقام تک پہنچ

چکے ہیں، انہیں مجھ جیسے بچہ دانا اور علم و عمل سے تہی دامن شخص کی تائید اور تصویب کی چنداں ضرورت نہیں، مولانا سے تو اب دوسرے حضرات سند لیتے اور اعتبار بڑھاتے ہیں، لیکن یہ مولانا کی وسعت ظرفی اور وفا شعاری ہے کہ انہوں نے مجھے بھی چند کلمات تحریر کرنے کا حکم دیا، مجھ سے کچھ بن پائے یا نہ بن پائے، لیکن اپنے متعلقین کی اس طرح کی علمی خدمات سے آنکھیں ٹھنڈی ہوتی ہیں، اس لیے مجھے اس کتاب کے متعلق چند کلمات تحریر کرنے کے خوشگوار فریضہ سے عہدہ برآ ہونے میں بھی مشکلات کے باوجود بے انتہا مسرت ہو رہی ہے۔

میں عزیز موصوف کو اس گراں قدر علمی خدمت کی انجام دہی پر مبارکباد پیش کرتا ہوں اور دعا گو ہوں کہ اللہ پاک اسے بے انتہاء نافع اور ذریعہ نجات بنائیں، اور اخلاص و استقامت کے ساتھ مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق ارزانی کریں۔ آمین۔

والسلام مع الاحترام

(مفتی) عبداللہ مظاہری

بانی و ناظم جامعہ مظہر سعادت، ہانسوٹ

۲۰ رجب المرجب ۱۴۳۵ھ بروز منگل

تقریظ

حضرت مولانا مفتی محمد فاروق صاحب بڑوڈوی دامت برکاتہم

استاذ حدیث جامعہ اشاعۃ العلوم اکل کوا۔

حامداً و مصلیاً و مسلماً!

حدیث پاک؛ بیان قرآن ہے، بالفاظ دیگر یہ بیان؛ مہمات قرآن کے لیے ایضاح، مجملات قرآن کے لیے تفصیل، مشکلات قرآن کے لیے تفسیر، مخفیات قرآن کے لیے اظہار اور کنایات قرآن کے لیے تصریح ہے۔ اور آیتوں کے مضمرات چوں کہ مختلف الانواع ہیں اس لیے اُن کے بیان بھی مختلف الانواع ہوتے ہیں مثلاً بیان تاکید، تعین، تقریر، تفصیل، الحاق، توجیہ، تمثیل، تعلیل، تاثیر، تخصیص، بیان قیاس، تفریع، بیان استخراج وغیرہ، گویا کہ حدیث گرچہ قرآن کے بیان کے اعتبار سے تو فرع ہے لیکن اجتہادات فقہیہ کے اعتبار سے اصل اور مستقل حجت ہے۔

اور یہی حدیث کی وہ مختلف جہات و انواع ہیں جن کو امام بخاری نے اپنے تراجم کے ذریعہ واضح کیا ہے اور اپنے دقیق استنباط اور احادیث کے ذریعہ وہ احکام و مسائل ثابت کیے ہیں کہ جن تک رسائی فقہ و اصول فقہ میں بصیرت و درک کے بغیر ممکن نہیں، اور یہ استنباط اور احادیث کے ذریعہ احکام و مسائل کا اثبات منجملہ مقاصد تالیف بخاری کے ایک اہم مقصد ہے جیسا کہ امام نووی اور علامہ کوثری نے اس کو بیان کیا ہے۔

اور یہ مقولہ تو بہت ہی مشہور ہے کہ ”فقہ البخاری فی تراجمہ“ اور عجیب بات

یہ کہ امام بخاری نے پہلے استنباط کے طرق اپنے وطن (بخارا جو کہ احناف کا مرکز تھا) میں رہ کر سیکھے اور اس میں مہارت حاصل کرنے کے بعد تحصیل علم حدیث اور جمع حدیث کی طرف متوجہ ہوئے اور اس میدان میں بھی امامت کا درجہ حاصل کیا، اسی لیے جہاں بخاری میں امام بخاری کی شان محدثیت نظر آتی ہے وہیں پر امام بخاری کی شان فقاہت و اجتہاد بھی چھلکتی ہوئی نظر آتی ہے کأنه جمع بین الاستناد والاستدلال اور یہی وہ شان فقاہت ہے جس کی وجہ سے ایک موضوع کی احادیث بخاری میں یکجا نہیں ملتی، بل کہ حدیث کا ایک جملہ خاص استدلال کے پیش نظر ایک جگہ ذکر کیا ہے تو دوسرا جملہ دوسری جگہ، اور حضرت الامام نے یہ طریق اپنا کر یہ بھی ثابت کر دیا کہ فقہ اور حدیث ایک ہی سلسلہ کی دو کڑیاں ہیں۔

اور وہ مقاصد شریعت جن کو فقہ سے بڑی گہری معنوی مناسبت ہے اور جو اسلامی شریعت کے جملہ احکام میں بلا واسطہ یا بالواسطہ ملحوظ نظر آتے ہیں اور ایک اعتبار سے شریعت اسلامی کی عمومی حکمت کے لیے بھی اس اصطلاح کا استعمال ہوتا ہے یہ مقاصد شریعت بھی بخاری میں ملحوظ نظر آتے ہیں، گویا کہ بخاری سابقہ چاروں فنون (فن السنہ یعنی فن فقہ، فن التفسیر، فن السیر، فن الزہد والرقائق) کا مجموعہ ہے اسی لیے حضرت الامام نے اس کا نام ”الجامع“ رکھا ہے۔

بہر حال یوں تو اس بحرنا پیداکنار کے شناوروں نے مختلف جہات سے شروحات و تعلیقات کی شکل میں اس ”الجامع الصحیح للبخاری“ کو اپنی خدمت کا میدان بنایا اور بہ تحقیق صاحب کشف الظنون ۵۳/ اور بہ تحقیق صاحب سیرت البخاری حضرت مبارکپوری ۱۲۳/ شروحات و تعلیقات منظر عام پر آچکی ہیں لیکن یہ تحقیق بھی اب تقریباً ۷۰ سال قدیم ہو چکی، اور اب تو نہ جانے کتنی اور تعلیقات منظر عام پر آچکی ہیں۔

اسی سلسلے کی ایک کڑی کتاب ہذا بھی ہے جس میں فاضل محقق و مدقق، محدث و مفسر

نباض وقت، محبوب الاتقیاء والفقهاء، صاحب اخلاق حمیدہ مہتمم دارالعلوم ماٹلی والا بھروج گجرات حضرت مولانا اقبال صاحب فلاحی ٹنکاروی زید مجدہم ودام لطفہم نے اپنی استنباطی و اجتہادی، فقہی و اصولی صلاحیتوں کو خوب خوب اُجاگر کیا ہے اور مقاصد شریعت کی روشنی میں اجتہادات بخاری کو بہترین طریقہ سے بیان کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ موصوف کی عمر میں صحت و عافیت کے ساتھ برکت عنایت فرمائے اور گجرات کی اس گراں قدر امانت سے طلبہ اور علماء کو خوب خوب فائدہ پہنچائے۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز

کیا ہی اچھا ہو کہ بخاری کا معلم و متعلم التزاماً اس کو اپنے مطالعہ میں رکھے تاکہ بخاری کے فہم و تفہیم میں معاون ہو، کہ یہی اُس کی حقیقی قدر دانی ہے۔ وفقنا اللہ لما تحب وریضی

ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

عاجز: محمد فاروق بڑوڈوی المدنی
 خادم القرآن والحديث جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کو
 تاریخ: ۱۴/رجب المرجب ۱۴۳۵ھ

:: عرض مرتب ::

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين ،

وعلى آله وصحبه اجمعين . اما بعد!

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا کی الحمد للہ یہ سعادت و خوش نصیبی رہی کہ اس کو حدیث شریف کی اعلیٰ تعلیم کے لئے چالیس سال تک ایک ہی شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالحسن علی قاسمیؒ کی سرپرستی حاصل رہی، حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ نے چالیس سال (تادم حیات) بخاری شریف کی تدریسی ذمہ داری کو سعادت سمجھ کر بہت محنت، لگن اور وقت کی پابندی کے ساتھ نبھایا، زندگی کے آخری سالوں میں طبعی کمزوری اور نقاہت کے پیش نظر عاجز راقم سطور کے ذمہ دس پارے (۱۵ تا ۶) سونپے گئے۔

جب یہ مسائل پر مشتمل دس پارے پڑھانے کی ذمہ داری آئی تو تراجم بخاری کی وقت اور باریکی کا پہلے سے ہی احساس تھا، عملی تجربے نے اس کو اور زیادہ مؤکد کر دیا۔ دوسری طرف برسوں سے فقہ، اصول فقہ اور مقاصد شریعت کے مضامین پڑھانے کی وجہ سے ذہن اسی سانچے سے تراجم بخاری اور حدیث باب کے درمیان انطباق کرنے کی طرف متوجہ رہتا، لیکن تراجم بخاری وغیرہ میں اس کی صراحت نہ ہونے اور امام بخاری کا بہت دور کی مناسبت سے ترجمہ قائم کرنے کی وجہ سے ایک الجھن سی رہتی تھی۔

(۱) ائمہ اربعہ کے اصول و قواعد تو ان کی کتابوں میں صراحتاً مذکور ہے، لہذا ان

کے اختلافات و استنباطات سمجھنے میں کوئی دشواری پیدا نہیں ہوتی ہے، لیکن امام بخاری کے یہاں اس طرح کا کوئی اشارہ بھی موجود نہیں ہوتا اور نہ ان کے شاگردوں نے اس نہج سے امام

بخاری کے اصول و قواعد کو منضبط کیا تھا۔

(۲) تمام ابواب فقہیہ میں امام بخاریؒ کا یکساں کلام کرنا اور ہر جگہ تراجم میں گہرائی کا ہونا آپ کے مجتہد مطلق ہونے کی غمازی کر رہا ہے، یہ چیز بھی آپ کے اصول کی تلاش کی بنیادی وجہ تھی۔

(۳) امام بخاری کی فقہی حیثیت متعین کر کے طلبہ عزیز کو تراجم کے ذریعہ آپ کا طریقہ اجتہاد بتانا ضروری تھا۔

(۴) آپ کامل محدث ہونے کے ساتھ فقہی ابحاث میں احادیث کے اشارہ، کنایہ، دلالات و ایما وغیرہ سے مسائل کا استنباط کرتے تھے، لہذا اس کا دیگر فقہاء کے اقوال سے تقابلی مطالعہ ضروری تھا۔

(۵) امام بخاریؒ کے زمانہ میں اصول فقہ و قواعد و مقاصد کا مستقل فن کی حیثیت سے انضباط نہیں ہوا تھا، فن ابھی تدوینی مراحل سے گزر رہا تھا؛ اگرچہ امام ابو یوسفؒ و امام شافعیؒ کے رسائل لکھے جا چکے تھے، چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں یہ فن منضبط ہو کر اصول فقہ کی شکل میں رائج ہوا ہے، لہذا امام بخاریؒ نے ان اصطلاحات کو اس طرح تعبیر نہیں کیا ہے جو بعد میں مستعمل ہوئی، لیکن اس کا مفہوم ضرور ادا کیا ہے۔ اس طرز تعبیر کو جاننا بھی ضروری تھا۔

(۶) شرح محدثین کا تراجم بیان کرنے میں غایت عمق و باریک بینی سے کام لینا اور کبھی بہت دور کی تاویلات کرنے پر مجبور ہونا بھی آپ کے طریقہ استنباط کی تلاش کا سبب ہوا۔

(۷) غیر مقلدین کا امام بخاریؒ کو محدث کبیر کی حیثیت سے پیش کر کے مقلدین کے سامنے اپنے اہل حدیث ہونے کی دھونس جمانا اور اس ضمن میں قیاس و اجتہاد، اقوال ائمہ اور ان کی فقہ کے خلاف لکھنا، جبکہ امام بخاری کا تراجم کے ضمن میں اقوال صحابہ و تابعین اور

فقہاء کا بار بار ذکر کرنا آپ کی محدثانہ و فقیہانہ شان دونوں کو اجاگر کرتا ہے، اور اس ضمن میں یہ بتانا ضروری تھا کہ صرف محدث یا صرف فقیہ ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ مجتہد کی حیثیت برقرار رکھنے کے لئے محدث فقیہ یا فقیہ محدث ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ امام بخاری کی یہ عادت حسنہ غیر مقلدین کے لئے محل عبرت ہے کہ آپ نے معانی و مفاہیم اور مشکلات حدیث کی تشریح کے لئے بخاری شریف میں خالص محدثین کے بجائے فقہائے محدثین کے اقوال کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ تو دوسری طرف سند و رجال کی تحقیق میں خالص محدثین کے اقوال ذکر کر کے اشارہ کر دیا کہ لکل فن رجال کا اصول ہر جگہ کارآمد ہوتا ہے، امت کو احادیث کی حفاظت کے لئے جیسے محدثین کی ضرورت ہے اسی طرح ان کی تشریح کے لئے فقہاء محدثین کی بھی ضرورت ہے۔

شرح و محشی حضرات نے ترجمۃ الباب میں محنت کر کے بہت سے قواعد یا جزئیات کو منطبق کرتے ہوئے طریقۂ استنباط پر فروعی گفتگو کی ہے۔ اس میں سب سے دقیق استدلالات علامہ ابن المنیر ناصر الدین احمد بن محمد (م ۶۸۳) نے ”المتواری علی تراجم البخاری“ میں کئے۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کو اور مزید واضح کیا اور حضرت شیخ الحدیث صاحب نے سب سے زیادہ محنت و تلاش کرتے ہوئے متقدمین اور شاہ ولی اللہؒ نیز شیخ الہندؒ کے اصول جمع کر کے ستر اصول مستنبط کئے، اور ہر باب پر تطبیقی گفتگو فرمائی۔ یہ تمام مہنتیں عامۃً جزئیات اور ترجمہ الباب و حدیث باب کو منطبق کرنے کی ہے، اور اسی ضمن میں اگرچہ کچھ اصول و دلالت کی اباحت کا ذکر بھی آیا ہے۔

(۱) علامہ ابن المنیر ناصر الدین احمد بن محمد (م ۶۸۳) کی ”المتواری علی ابواب البخاری“، (۲) اور حضرت شیخ زکریاؒ کی ”الابواب و التراجم“ کے علاوہ چند کتابیں اور بھی

ہیں جن میں امام بخاریؒ کا طریقہ استدلال و استنباط وضاحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، ان میں سے (۳) شیخ ابوفارس محمد عبدالقادر کی ”فقہ الامام البخاری“، (۴) شیخ عبدالمجید ہاشم الحسینی کی ”الامام البخاری محدثا و فقیہا“، (۵) شیخ زرار بن عبدالکریم الحمدانی کی ”فقہ الامام البخاری فی الحج والصیام من جامعہ الصحیح“، (۶) شیخ محمد سعید حوی کی ”منہج الامام البخاری فی الجرح والتعدیل“، (۷) شیخ عبدالغنی عبدالخالق کی ”الامام البخاری و صحیحہ“، (۸) شیخ عبداللہ غرم اللہ الغامدی کی ”فقہ الامام البخاری فی الحدود“، (۹) شیخ نور حسن عبداللیم قاروت کی ”فقہ الامام البخاری فی الوضوء والغسل مقارنا بفقہ اشہر المحدثین“ اور (۱۰) شیخ محمد احمد حسین ابراہیم کی ”الاتجاه الفقہی للامام البخاری من خلال صحیحہ“ ہے۔

لیکن مکمل طور پر اصول فقہ و قواعد و مقاصد کی بحث اور اس کے تمام متعلقات پر اصولی انداز میں کوئی کتاب نہیں تھی، اس سلسلہ میں میری تلاش جاری تھی اور اللہ پاک کا مزید کرم ہوا کہ استاذ محترم مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ صاحب کاپوڈروی دامت برکاتہم عمرہ کے لئے تشریف لے گئے، وہاں کتابوں کا معرض لگا ہوا تھا، حضرت نے کاپوڈروا پسے کے بعد نئی کتابیں دیکھنے کی دعوت دی، بندہ نے ان میں دو کتابیں اپنے مقصد کی پائی: (۱) شیخ عبدالحق ہاشمی کی ”عادات الامام البخاری فی صحیحہ“ اور (۲) شیخ معاذ سعید ڈوئی کی ”المنہج الاجتہادی عند الامام البخاری“۔ اس میں ثانی الذکر کتاب میری چاہت و ضرورت کے مطابق تھی تو حضرت سے اس کی درخواست کی، آپ محترم نے اپنی دیرینہ شفقت کے مطابق فوراً پسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے میرے سپرد کی، میں نے کتاب کے تمام مضامین کا غور سے مطالعہ کیا، اور یہ محسوس کیا کہ میرے ذہنی خاکہ کے مضامین کے

لئے یہ کتاب بنیاد بن سکتی ہے، اکثر اصولی مثالیں اسی کتاب سے لی گئی ہیں، اس کے ساتھ اصول فقہ، مقاصد شریعت و قواعد فقہیہ کی دوسری کتابیں اور بخاری شریف کی مختلف شروحات و متعلقات حدیث سے بھی موقع کے مناسب استفادہ کیا گیا ہے اور ایک طالب علمانہ انداز میں امام بخاریؒ کے اصول کو اقرب الی الفہم کرنے کی ایک ادنیٰ سی کوشش کی گئی ہے۔

اصولی مباحث کے علاوہ کتاب کے آغاز میں فقہ و اصول فقہ کی تاریخ، محدثین کے اصول و قواعد، فقہ حنفی کا حدیث سے تعلق اور اصول و ضوابط، تیسری صدی ہجری میں تدوین حدیث کے مراحل و انداز، امام بخاری کے حالات زندگی، امام بخاریؒ کی شروط، عادات و خصائص اور تراجم ابواب کے اصول بھی محدثین و شراح کے کلام سے نقل کئے ہیں۔

ان تمام مباحث کا حاصل امام بخاریؒ کے منہج استنباط کو غیر جانب دارانہ طور پر زیادہ سے زیادہ مختلف پہلوؤں سے اجاگر کرنا ہے، یہ بات ملحوظ رہے کہ کتاب میں امام بخاریؒ کے جواہر تہادی طرق و اصول ذکر کئے گئے ہیں ان سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔

ہم امام بخاریؒ کے ان اصول اور طریقہ استدلال کو دیگر فقہائے کرام خاص کر کے ہمارے حنفی اصول کے مطابق جانچیں اور علمی استدلال کے انداز میں اس کا محاکمہ کریں، یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ امام بخاری نے اصول فقہ و استدلال کا ابتدائی علم اپنے وطن بخاری میں (جو احناف کا مرکز تھا) ہی حاصل کیا ہے، اور بعد میں حدیث شریف کا علم حاصل کیا۔ آپ نے خود قبول کیا ہے کہ میں نے حدیث شریف کا علم حاصل کرنے سے پہلے اہل الرائے حضرات (عبداللہ بن مبارک اور حضرت کعب) سے استدلال کے طریقے سیکھے ہیں؛ لہذا عموماً آپ کا احناف سے اصولی اتفاق ہے، کتاب و سنت سے استدلال کرنے کے طریقے اور کچھ اصول یا ان کے نتائج میں ہم سے اختلاف ضرور ہوا ہے، جس کو میں اجمالاً ذکر کرنا چاہتا ہوں:-

امام بخاریؒ کے اصول و قواعد کا اجمالی خاکہ

(۱) امام بخاریؒ بچپن سے ہی علم فقہ کے حصول میں لگ گئے، پھر علم حدیث، رجال اور نقد حدیث میں خوب محنت کی؛ یہاں تک کہ اس فن میں امامت کا درجہ حاصل کر لیا۔ اور صرف جمع حدیث پر ہی اکتفاء نہیں کیا بلکہ فقہ حدیث کے بھی حریص تھے، اسی طرح مسائل شرعیہ میں علماء کے اقوال، ان کے دلائل، استنباط کے طریقے اور دلائل کی اباحت کی معرفت میں بھی ید طولیٰ حاصل کر لیا۔

(۲) فقہائے مذاہب کے مناہج کی معرفت اور علمائے اہل الرائے سے نصوص کے معانی کی غواصی اخذ کی، جبکہ علماء محدثین سے تمسک بالسنۃ حاصل کیا اور اس طرح حدیث و فقہ دونوں میں مہارت تامہ حاصل کی۔

(۳) ذاتی طور پر اخلاق حمیدہ، تقویٰ و طہارت، خوفِ خداوندی وغیرہ صفات عالیہ سے متصف تھے۔

(۴) ایک طرف آپ کی کتاب بخاری شریف ضبط و اتقان اور ترتیب و تبویب میں تمام کتابوں پر سبقت لے گئی تو دوسری طرف فقہی استنباطات اور لطیف اجتہادات میں بھی اپنا ثانی نہیں رکھتی ہے۔

(۵) علماء کرام نے ان کی حیات میں اور بعد الممات بھی ان کی قدر و منزلت سمجھی، اجتہادات و حدیث کی جمع و ترتیب میں ان کو امامت کے درجہ پر فائز کیا۔ بخاری شریف میں تمام شرعی علوم تفسیر، حدیث، فقہ، لطیف فقہی اجتہادات، لغات، اصول فقہ، قواعد اور مقاصد شریعت کو جمع کرنے کی وجہ سے ان کو مجتہد مطلق سمجھا۔

(۶) صحیح بخاری بہت سے ان اصول کو شامل ہے جو امام بخاری کے منہج کو واضح

کرتی ہے، ان میں سے اکثر ”کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة“ میں موجود ہیں، جو تشریع اسلامی کے مصادر سے متعلق ہے۔

(۷) امام بخاریؒ علماء وفقہاء اور ائمہ مجتہدین کے اقوال سے بخوبی واقف تھے، اپنی صحیح میں ان کے بہت سے اقوال ذکر کئے ہیں؛ خاص کر کے جب وہ امام بخاری کے اختیار کے موافق ہوں۔ ان میں سے کسی کے قول کو مطلق قبول نہیں کر لیتے تھے، بلکہ اپنے اجتہاد کے مطابق جس کی دلیل ان کے نزدیک قابل اعتبار ہو اسی کو قبول کرتے ہیں، اس لئے تمام ہی ائمہ مجتہدین و تابعین وغیرہ سے بہت سے مسائل میں اختلاف بھی کیا ہے، بلکہ کچھ مسائل میں تو جمہور کی بھی مخالفت کی ہے، کبھی کسی امام سے اتفاقاً موافقت ہو جاتی ہے، لیکن امام بخاری کی دلیل کی بنیاد اس امام کے علاوہ دوسری ہی ہوتی ہے۔

(۸) امام بخاریؒ نے اپنے سے پہلے کے بعض ائمہ لغت کے اقوال سے استفادہ کیا ہے اور بہت سے غریب کلمات کی وضاحت میں ان کے اقوال کو نقل بھی کیا ہے، کبھی ان کا نام ذکر کرتے ہیں اور کبھی نام لئے بغیر ہی نقل کرتے ہیں۔

(۹) امام بخاریؒ کے بعد کے محدثین اور فقہاء نے امام کے اقوال و آراء کو جمع کرنے کا اہتمام نہیں کیا، لیکن اپنی کتب حدیث کے تراجم میں امام بخاری کی اتباع ضروری ہے۔ امام نسائی اور امام ترمذی نے تراجم میں اپنے استاذ کی نقل کی ہے؛ لیکن فقہی استدلالات میں وہ امام بخاری کی راہ پر نہیں چل سکے کیونکہ یہ راہ بڑی پرخطر اور جزئیات کا زیادہ فائدہ پہنچانے والی نہیں تھی۔

(۱۰) امام بخاریؒ فقہی اہل حدیث گروہ کے امام شمار کئے جاتے ہیں لیکن آپ کا مذہب اتنا واضح نہیں تھا کہ اس کی تقلید کی جاوے، لہذا آپ مجتہد مطلق ہونے کے باوجود امام متبوع سے مشہور نہیں ہو پائے، آپ کی امامت عظمیٰ صرف حدیث میں ہی مسلم رہی، اور

حدیث شریف میں بھی آپ ائمہ اہل حدیث گروہ کے منہج کی بہت سے اصول میں موافقت نہیں کر پاتے ہیں، کئی فروعات میں ان کی مخالفت بھی کی ہے۔

(۱۱) امام بخاریؒ حدیث کے مختلف طرق، رجال اور اسانید کی معرفت کے ساتھ ساتھ ائمہ فقہ کے اقوال و دلائل کی تنقیح اور ان کی پیروی و اتباع اور ان کے منہج کو تھامنے میں دوسرے محدثین سے سبقت لے گئے، اگرچہ اس زمانے میں صراحۃً ان کے قواعد و اصول کو ذکر نہیں کیا گیا، لیکن وہ اس وقت کے ائمہ فقہ کے اذہان میں مرتکز تھے۔

(۱۲) امام بخاریؒ نے اپنے اجتہاد میں کتاب و سنت پر اعتماد کیا اور دوسرے مصادر شرعیہ کو اس کے تابع قرار دیا۔ قرآن کریم کو اولیت کا درجہ دیا اور احتجاج میں اس کو سنت پر مقدم کیا، قرآن کریم کو بنیاد بنا کر بہت سے مسائل کا استنباط کیا، قرآنی کلمات کی لغات اور تفسیر میں بھی کافی دلچسپی کا ثبوت پیش کیا، اسی طرح ناسخ و منسوخ، دلائل نسخ، قراءات اور اسباب نزول پر بھی خصوصی توجہ مرتکز کی۔

(۱۳) احادیث صحیحہ پر (جو آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات سے ثابت ہوتی ہیں) احکام کے استنباط میں مکمل اعتماد کیا۔

(۱۴) خبر واحد (جب صحیح ہو) کی حجیت کو مؤکد کیا اور اس سلسلے میں کئی دلائل بھی ذکر کئے۔

(۱۵) جب آپ ﷺ کے قول سے کسی امر کی تشریح ثابت ہو جائے تو عدم فعل سے احتجاج کو صحیح نہیں مانتے ہیں۔

(۱۶) حدیث ضعیف قابل حجت نہیں ہے، لہذا احکام کا مدار نہیں بن سکتی ہے، البتہ اگر وہ حسن کے قریب پہنچ جائے، (اصول ثابتہ کے موافق ہو) تو امام بخاریؒ اس سے استدلال کو (معنی کی صحت کی وجہ سے) جائز قرار دیتے ہیں۔ بخاری شریف میں ایسی

روایات بہت ہی نادر ہیں لیکن الادب المفرد میں ایسی روایات زیادہ مقدار میں ہیں۔
 (۱۷) امام بخاریؒ روایت بالمعنی، اختصار حدیث اور تقطیع حدیث کو معنی کے نہ بدلنے اور حدیث سے مستنبط مسائل میں اثر انداز نہ ہونے کی شرط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں، بخاری شریف میں کثرت سے اس طرح کیا ہے، خاص کر کے تراجم میں ذکر کردہ معلمات میں اس طرح کی روایات زیادہ ہیں۔

(۱۸) حدیث کے نسخ و منسوخ بیان کرنے میں بھی امام بخاریؒ نے خصوصی دلچسپی کا مظاہرہ کیا ہے۔

(۱۹) قرآن و سنت کے مجمل کے بیان کرنے میں امام بخاریؒ نے سنت پر اعتماد کیا ہے اور اس طرح کی احادیث کثرت سے نقل کی ہیں جو مجمل کی تفسیر، عام کی تخصیص، مطلق کی تقید اور مجاز کی تاویل کرتی ہوں۔

اسی طرح نص کے اسباب نزول و ورود سے بھی خصوصی تعلق رکھتے تھے، کیونکہ احکام کی معرفت میں یہ بڑے مؤثر ہوتے ہیں۔

(۲۰) سنت کے مجمل اور مشکل مقامات کی فہم میں امام بخاریؒ قرآن کریم پر بھی اعتماد کرتے تھے۔

(۲۱) آپ ﷺ کی (صحابہ سے دیکھے ہوئے کسی فعل یا قول پر) خاموشی کو امام بخاریؒ بیان جواز اور تقریر کے درجہ میں سمجھتے ہیں، الا یہ کہ وہ سکوت وحی کے انتظار یا کسی امر میں مشغول ہونے کی وجہ سے ہو۔

(۲۲) نصوص کے بیان میں امام بخاریؒ اقوال صحابہ کو کثرت سے نقل کرتے ہیں۔
 (۲۳) قیاس کو معرفت احکام کا ایک مصدر ضرور مانتے ہیں، لیکن کتاب و سنت کی نصوص کے مخالف نہ ہونے کی شرط کو لازمی قرار دیتے ہیں، تکلف کر کے ثابت کرنا نہ ہو۔

(۲۴) امام بخاریؒ یہ سمجھتے تھے کہ مجتہد کا سنت مطہرہ کی وسیع معلومات والا ہونا ضروری ہے تاکہ نص کی موجودگی میں قیاس کرنے کا مرتکب نہ ہو اور پیش آمدہ مسئلہ سے قریب کوئی روایت مل جائے تو قیاس میں بھی آسانی ہو اور وہ درستگی کے زیادہ قریب بھی ہو جائے۔

(۲۵) اجماع سکوتی کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، البتہ تقویت کے طور پر مانتے ہیں۔ اجماع قولی کو بھی حجت مانتے ہیں لیکن اس کا دائرہ بھی تنگ رکھتے ہیں، اہل علم کے اجماع کا بھی اعتبار کرتے ہیں، اس میں بھی علمائے حرمین شریفین کے (قرن اول و ثانی کے) اجماع کا زیادہ اعتبار کرتے ہیں۔

(۲۶) امام بخاریؒ نے استحسان کی حجیت کی صراحۃً نفی نہیں کی ہے، لیکن ان کی بعض عبارات سے اس کی نفی کا پتہ چلتا ہے، گویا وہ امام شافعیؒ کی طرح استحسان کو ہوائے نفسانی کی ایک قسم سمجھتے ہیں، لیکن امام بخاریؒ کے بہت سے استدلالات خفی استحسان کی اصطلاح کے مطابق شمار ہوتے ہیں۔

(۲۷) امام بخاریؒ نے اقوال و افعال صحابہ کی طرف توجہ فرمائی ہے؛ لیکن وہ قول صحابی کو مطلق حجت نہیں مانتے ہیں، آپ ان ہی اقوال و افعال کو بطور تقویت کے ذکر کرتے ہیں جو آپ کے قول کے موافق ہوتے ہیں۔

(۲۸) شرائع من قبلنا (جب تک ہماری شریعت کے مخالف نہ ہو) کی حجیت مانتے ہیں، اس سلسلے میں زیادہ توسع سے کام لیا ہے، اور بخاری شریف کے کئی مسائل کی بنیاد یا کم سے کم بطور استیناس کے شرائع من قبلنا کو ذکر کیا ہے۔

(۲۹) عرف کا اعتبار امام بخاریؒ کے نزدیک اصل شرعی کی طرح ہے، اور اس کا دائرہ معاملات (بیع، اجارہ، وکالہ اور ہبہ وغیرہ) کے مسائل ہیں، شرط یہ ہے کہ وہ نص کے مخالف نہ ہو، اسی طرح لوگوں کی وہ شرطیں جو عرف کا درجہ رکھتی ہیں اس کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔

(۳۰) استصحاب حال کو بھی حجت مانتے ہیں، صحیح بخاری میں بہت سی تطبیقات میں اباحت اصلیه اور براءۃ ذمہ وغیرہ سے کام لے کر حکم لگایا ہے اور جب تک اس کا مغیر نہ آئے حکم کو استصحاب پر ہی منطبق کرتے ہیں، اسی طرح معاملات میں مشروعیت کا اعتبار استصحاب کی بنیاد پر ہی رکھتے ہیں۔

(۳۱) امام بخاریؒ مصلحت اور مقاصد شرعیہ کا بھی اعتبار کرتے ہیں، آپ نے متنبہ کیا ہے کہ بعض احکام کی علت مصلحت و ضرورت ہوتی ہے، لیکن بخاری ظاہری نصوص کو عموماً ترجیح دیتے ہیں۔

البتہ لوگوں کے عرف میں ان کے عرف و مقاصد کا لحاظ کرتے ہیں، خاص کر کے اکراہ و نسیان میں عرف و مقاصد کا ہی لحاظ کیا ہے۔

(۳۲) امام بخاریؒ سد ذریعہ کو بھی مانتے ہیں، بخاری شریف کے بعض ابواب میں اس قاعدہ کا اعتبار کرتے ہوئے (بطور سد ذریعہ) کئی مسائل ثابت کئے ہیں، حاصل یہ کہ مصالح شرعیہ و مقاصد دونوں کا لحاظ کر کے غالب اور مال کی رعایت کو مقدم کرتے ہیں، اور کئی مسائل میں بعض مباح و مندوب کے ترک کو سد ذریعہ اور درء مفسدہ کے طور پر جائز قرار دیا ہے۔

(۳۳) امام بخاریؒ نے حیلوں کو باطل قرار دینے میں بہت شدت اپنائی ہے، ان کو شارع کے مقصد کے خلاف سمجھا ہے، بخاری شریف میں حیلے کی بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں، اور شریعت کے امر کی صریح مخالفت اور لوگوں کو دھوکا دینے کو متضمن ہونے کی وجہ سے اس کو حرام قرار دیا ہے، جیسے کہ امام بخاریؒ نے یہ وضاحت کی ہے کہ قاضی کا کوئی فیصلہ حقیقت امر کے خلاف ہو تو وہ حرام کو حلال نہیں کرے گا، لہذا جو مکلف یہ جانتا ہو کہ یہ حکم دینا صحیح نہیں ہے، اس کے لئے اس کے مقتضی پر عمل کرنا حلال نہیں ہوگا۔

(۳۴) امام بخاریؒ نے فقہی اصطلاحات: واجب، مکروہ اور مباح وغیرہ کو استعمال کیا ہے اس میں فرض و واجب کو ایک معنی میں رکھا ہے، اسی طرح حرام و مکروہ کے لئے مکروہ کا استعمال کیا ہے؛ لیکن بخاری کے اکثر تراجم میں حکم کی صراحت مذکور نہیں ہے۔ امام بخاریؒ کسی آیت، روایت، صحابی کا فتویٰ یا ائمہ میں سے کسی کے قول کو ذکر کرتے ہیں تو پڑھنے والا ترجمۃ الباب اور احادیث کی روشنی میں امام بخاری کے رجحان کو معلوم کر سکتا ہے۔

(۳۵) امام بخاریؒ نے احکام شرعیہ وضعیہ کو بیان کیا ہے، بہت سے تراجم میں اسباب، شروط، موانع اور رخصتوں وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔

(۳۶) امام بخاریؒ نے عبادات کی ان شرطوں کو ذکر کیا ہے جن پر وہ عبادات یا ان کی صحت موقوف ہے۔ اسی طرح شروط جعلیہ (جن کا لوگ عقود میں بطور شرط کے ذکر کرتے ہیں) کا بھی بہت اہتمام سے ذکر کیا ہے اور کتاب و سنت سے مخالفت کی وجہ سے اس کے عدم جواز کو بھی ذکر کیا ہے۔ پھر شروط کے قبول کرنے میں توسع سے بھی کام لیا ہے اور اس کا التزام واجب قرار دیا ہے، خاص کر کہ وہ شرطیں جن کو لوگ عرف عام میں استعمال کرتے ہیں۔

(۳۷) معاملات میں شروط جعلیہ کا ذکر کرتے ہوئے بہت سی شروط اور ان کے احکام کو بیان کیا ہے، صحیح بخاری میں ۱۶/شرطوں کے جواز کو ذکر کیا ہے، اور چھ شرطوں کے عدم جواز کو ذکر کیا ہے۔

(۳۸) بعض مسائل میں حکم کی صحت، بطلان یا فساد کو مطلق رکھا ہے۔

(۳۹) اکراہ کے حکم کو واضح کرتے ہوئے اس کو باطل قرار دیا ہے۔ نیت اور صحیح ارادہ کے فقدان کی وجہ سے مکڑہ کے تصرف کو باطل قرار دیکر اس کے نکاح، طلاق، بیع اور ہبہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اور اکراہ کے زوال کے بعد ان عقود کو باطل قرار دیتے ہیں، اکراہ حاکم وغیر حاکم دونوں کی طرف سے (جو بھی قادر ہو) ثابت ہو سکتا ہے۔ اکراہ مکروہ کے گناہ کو بھی

ساقط کر دیتا ہے لہذا کلمہ کفر کہنے والے مکروہ کو گناہ نہیں ہوگا۔

(۴۰) نسیان بھی امام بخاری کے نزدیک رفع اثم کا سبب بنتا ہے۔ شریعت نے روزے میں بھول سے کھانے والے کو معاف کر دیا ہے اور بعض احکام میں اس کی قضاء کا بھی حکم دیا ہے مثلاً بھول سے نماز فوت ہونے والے کو قضاء کا حکم دیا ہے۔ امام بخاریؒ خطا و نسیان کی صورت میں طلاق و عتاق کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اور دیگر امور میں بھی اکراہ و نسیان کا امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے۔

(۴۱) امام بخاریؒ نصوص اور احکام کی دلالات میں بہت گہری واقفیت رکھتے تھے؛ لہذا آپ نے بخاری شریف کے تراجم میں نصوص کی مختلف دلالات کو بہت وضاحت سے ذکر کیا ہے، اصولیین نے مختلف تقسیمات و اعتبارات سے دلالات کی ۲۰/ کے قریب اقسامات ذکر کی ہیں؛ امام بخاریؒ عمومی طور پر سب سے استدلال کرتے ہیں۔

(۴۲) امام بخاریؒ نے نصوص کے مشکل و غامض معانی کی وضاحت میں بہت زیادہ محنت کی ہے۔

(۴۳) متشابہ کے بارے میں امام بخاری نے مختلف راہ اپنائی ہے۔ کچھ متشابہات میں غور و فکر کرنے کی ممانعت فرمائی ہے، کچھ میں اللہ تعالیٰ کی تزییہ و عدم تشبیہ کی شرط کے ساتھ وضاحت کی اجازت فرمائی ہے، اور کچھ میں راسخین فی العلم کے لئے تاویل کی اجازت دی ہے۔

(۴۴) امام بخاریؒ نے کچھ قواعد کو بنیاد بنایا ہے، ان میں سے (۱) یہ کہ عام اپنے عموم پر باقی رہتا ہے جب تک صحیح تخصیص کی کوئی دلیل مذکور نہ ہو۔ (۲) عموم لفظ کا اعتبار ہوتا ہے، خصوص سبب کا نہیں الا یہ کہ لفظ کی تخصیص پر کوئی دلیل قائم ہو۔

(۴۵) امام بخاریؒ نے متنبہ کیا ہے کہ آپ ﷺ کے عمومی افعال و صف امامت سے تعلق رکھتے ہیں، آپ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے لہذا بعد کے خلفاء و ائمہ کے لئے بھی وہ

تشریحی طور پر لازمی ہوں گے۔

(۴۶) کسی مسئلہ میں بعض نص مطلق و بعض مقید ہو تو موضوع و حکم کے متحد ہونے کی صورت میں امام بخاریؒ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں؛ لیکن موضوع مختلف ہونے اور حکم کے متحد ہونے کی صورت میں وہ مطلق کو مقید نہیں کرتے ہیں۔

(۴۷) امام بخاریؒ بہت سے مسائل خلافیہ کو ذکر کرتے ہیں اور استفہام کے صیغہ یا حکم کا قطعی فیصلہ کئے بغیر ہی ترجمہ ذکر کرتے ہیں، اگرچہ باب کے ماتحت دلائل میں غور و فکر کرنے سے امام بخاریؒ کے مسلک کا پتہ چل جاتا ہے۔

(۴۸) امام بخاریؒ نے بہت سے ابواب میں دلائل متعارضہ کا ذکر کر کے تعارض دور کرنے کی کوشش کی ہے، اس کے لئے جمع بین النصوص یا پھر ترجیح دلائل کی شکل کو اپناتے ہیں، کبھی اس کو صراحتہ ذکر کرتے ہیں، البتہ عموماً تراجم باب و حدیث باب میں ہی اشارہ کنایہ سے تعارض دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ کے ان اصول و قواعد کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ صرف محدث محض نہ تھے جن کو جمع روایات سے کام ہو؛ بلکہ حفظ حدیث، رجال کی معرفت، اسناد کی باریکیاں، علل کی آگہی اور نصوص کے مختلف طرق کی مکمل واقفیت کے ساتھ وہ اصول فقہ، قواعد (اشباہ و نظائر اور فرق) اور مقاصد شریعت کی بھی گہری واقفیت رکھتے تھے، اجتہاد و استنباط کے مختلف طرق، صحابہ کرام و تابعین عظام کے فقہی ذخیرے اور نصوص سے استدلال کے تمام طریقوں کی معرفت تامہ رکھتے تھے، یہ حضرات محدثین و فقہاء کے لئے لمحہ فکریہ ہے کہ وہ امام بخاریؒ کی طرح دونوں قسم کے علوم سے مکمل وابستگی رکھے، تب ہی دین کی صحیح رہنمائی کر سکیں گے، کیونکہ کوئی فقیہ حدیث شریف و متعلقات حدیث سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اسی طرح کوئی محدث صرف حدیثی علوم سے مسائل کے مستنبط کرنے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتا

جب تک وہ اصول فقہ، قواعد شرعیہ اور مقاصد سے واقفیت نہیں رکھتا ہے۔ جو محدث صرف حدیث شریف میں مختص ہے وہ اصول فقہ اور طرق استدلال سے ناواقف ہوگا تو تعارض ادلہ اور نصوص کی مختلف دلالات میں امتیاز نہ کر سکنے کی وجہ سے خطاء فاحش کا ارتکاب کرے گا، بسا اوقات صرف نصوص کے ظاہر سے تمسک کی وجہ سے وہ روح شریعت اور مقاصد و اہداف کے منہدم کرنے کا ذریعہ بنے گا۔ اسی طرح جو شخص صرف فقہ میں مختص ہوگا وہ حدیث شریف اور علوم الحدیث سے ناواقفیت کی وجہ سے صحیح حکم کا استخراج نہیں کر سکے گا۔ نصوص کے ہوتے ہوئے قیاس کو مقدم کرے گا یا حدیث ضعیف کو صحیح پر مقدم کرنے کا مرتکب ہوگا۔

=====

=====

کلمات تشکر

شیخ المشائخ پیر طریقت، مشفق و مربی حضرت مولانا محمد قمر الزمان صاحب الہ آبادی دامت برکاتہم کا انتہائی ممنون و مشکور ہوں کہ حضرت والا نے دعائیہ کلمات ارشاد فرما کے احقر کی ہمت افزائی فرمائی، حق تعالیٰ شانہ امت پر آپ کا سایہ تادیر بخیر و عافیت قائم رکھے، آمین بجاہ النبی الکریم ﷺ۔

مشفق و مربی مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ کاپودروی صاحب دامت برکاتہم اور ماہر معقول و منقول استاذ محترم حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب مظاہری دامت برکاتہم کا انتہائی ممنون و مشکور ہوں کہ ان دونوں بزرگوں نے انتہائی مصروفیت کے باوجود تقریظات لکھ کر حوصلہ افزائی فرمائی۔ حضرت مفکر ملت کنیڈا کے سفر کی تیاری میں تھے پھر بھی وقت نکال کر حوصلہ افزا کلمات لکھ کر ذرہ نوازی سے کام لیا۔ اور کتابی تعاون اور قیمتی آراء سے بھی بار بار مشرف فرمایا۔

فجزاہم اللہ احسن الجزاء

اسی طرح محدث جلیل و شارح بخاری حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب مظاہری دامت برکاتہم صاحب نے بھی علالت کے باوجود مسودہ پر نظر ثانی فرمائی اور گہرے مطالعہ و غائرانہ نظر کے بعد بہت ہی وقیع و حوصلہ افزا کلمات سے نوازا، اس کے ساتھ آپ کی بے نظیر کتاب ”اسعاد القاری فی شرح البخاری“ کے چند اہم ابواب، امام بخاریؒ کے حالات، تصنیفات، شروط، خصوصیات اور تراجم بخاری کی C.D. کاپی مہیا فرما کر کتاب کے علمی وقار اور افادیت میں اضافہ فرمایا، میں بارگاہ رب العزت میں دست بدعاء ہوں کہ میرے علمی سفر میں ان تینوں بزرگوں کے ممنون و مشکور ہونے کی ہمیشہ سعادت فرمائے اور ان حضرات کو صحت و عافیت کے ساتھ سکون

کی زندگی نصیب فرمائے اور تادیر ان کا سایہ عافیت ہم پر قائم رکھے۔ آمین۔

اسی طرح ہمارے قدیم کرم فرما ماہر علوم و فنون اور اردو عربی کے

بہترین واعظ و مقرر **حضرت مولانا مفتی محمد فاروق صاحب بڑدوی دامت** برکاتہم استاذ حدیث و تفسیر جامعہ اشاعت العلوم اکل کوکا بھی ممنون و مشکور ہوں کہ آپ نے بھی مسودہ پڑھ کر حوصلہ افزا کلمات تحریر فرمائے اور مزید آپ کا ممنون ہوں کہ میری اردو، گجراتی تصانیف کا طلبہ و علماء میں تعارف فرما کر بلکہ بڑی مقدار میں خرید کر یا طلبہ کو ترغیب دے کر علمی تعاون فرماتے ہیں، فجزاہم اللہ احسن الجزاء۔

اس کتاب کے مسودہ کی تہیض کے لئے عزیز القدر مولانا رشید احمد منوبری، مولانا یلین صاحب کراڈی اور مولانا یوسف سندر راوی (استاذہ دارالعلوم ماٹلی والا) کا بے حد ممنون و مشکور ہوں، خاص کر کے عزیزم مولانا رشید احمد منوبری صاحب جو میری تمام عربی، اردو تحریرات کے مسودات کی تہیض اور حوالہ جات کی تلاش و تحقیق میں خندہ پیشانی و قلبی انشراح کے ساتھ بڑا تعاون فرماتے ہیں۔

حق تعالیٰ شانہ ان تمام حضرات کے علمی، عملی و روحانی درجات میں ترقی نصیب فرمائے۔ آمین بحرمت سید المرسلین ﷺ۔

(حضرت مولانا مفتی اقبال محمد نیکاروی (دامت برکاتہم)

مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ گجرات، الہند۔

۲۰ رجب المرجب ۱۴۳۵ھ مطابق ۲۰ مئی ۲۰۱۴ء۔

علم فقہ کی ابتداء کس طرح ہوئی؟

رسول اللہ ﷺ کے بابرکت زمانہ میں علم فقہ مدوّن نہیں تھا، اس وقت احکام شرعیہ میں ایسی بحثیں بھی نہیں تھیں، جیسی آج فقہاء کرتے ہیں، فقہاء اپنی انتہائی کاوش سے احکام شرعیہ کے ارکان، شروط و آداب بیان کرتے ہیں، اور وہ اس طرح احکام مرتب کرتے ہیں کہ ہر بات دوسری بات سے دلیل کے ساتھ ممتاز ہو جاتی ہے، وہ فرضی احتمالات قائم کرتے ہیں اور اُن مفروضہ صورتوں پر کلام کرتے ہیں، فقہاء جو امور تحدید و تعریف کے قابل ہوتے ہیں ان کی حدود و تعریفات بیان کرتے ہیں اور جو امور حصر کے لائق ہوتے ہیں ان کو منحصر کرتے ہیں اور ایسے ہی ان کے اور کام ہیں۔

مگر آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں یہ صورت حال نہیں تھی، اس وقت کا حال یہ تھا کہ صحابہؓ آپ ﷺ کو وضوء کرتے ہوئے دیکھتے تھے اور وہ بھی اسی طرح وضوء کرتے تھے، آنحضرت ﷺ لوگوں کے سامنے وضوء کی تفصیلات نہیں بیان فرماتے تھے کہ وضوء میں یہ امر رکن ہے اور یہ بات مستحب ہے۔ اسی طرح آپ ﷺ نماز پڑھتے تھے اور صحابہؓ جس طرح آپ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے تھے خود بھی اُسی طرح نماز پڑھتے تھے، آپ ﷺ نے حج فرمایا تو لوگوں نے اس کو بغور دیکھا اور خود بھی ویسا ہی کیا جیسا آپ ﷺ کا عمومی حال تھا۔ آپ ﷺ نے یہ نہیں بیان کیا کہ وضوء میں فرائض چھ ہیں یا چار؟ اور نہ یہ احتمال فرض کیا کہ ممکن ہے کہ کوئی شخص موالات (پے بہ پے) کے بغیر وضوء کرے، پس کیا اس کا وضوء درست ہوگا یا نہیں؟ اس قسم کی جزئیات دور نبوی میں زیر بحث نہیں آئی تھیں، الا ماشاء اللہ کوئی خاص جزئیات بیان کی ہو۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس قسم کی باتیں دریافت بھی نہیں کیا کرتے تھے، ان کو تو جو کچھ بتا دیا جاتا اس پر مضبوطی سے عمل پیرا ہو جاتے تھے۔

صحابہ کا اطراف ملک میں پھیلنا اور ان کے درمیان

مسائل میں اختلافات کا پیدا ہونا

پھر جب صحابہ کرام خلافت فاروقی کے آخری زمانہ میں اور خلافت عثمانی میں ملک کے اطراف میں پھیل گئے، اور ہر صحابی اپنی جگہ مقتدی اور دین کا پیشوا بن گیا، اور تمدنی ترقی اور نظام حکومت میں وسعت کے نتیجہ میں واقعات کی کثرت ہوئی اور طرح طرح کے مسائل اٹھ کھڑے ہوئے تو لوگوں نے وہ مسائل صحابہ کرام سے دریافت کئے، ہر صحابی نے اُن روایات کی روشنی میں جو اُس نے محفوظ کی تھیں اور نصوص سے جو کچھ اس نے سمجھا تھا اس کے موافق جواب دیا۔ اور اگر اس نے اپنے محفوظات و مستنباط میں کوئی بات جواب کے قابل نہ پائی تو اجتہاد سے کام لیا اور اس علت کو معلوم کیا جس پر رسول اللہ ﷺ نے اپنے منصوص و مصرح احکام میں حکم کا مدار رکھا تھا، اور جہاں اس نے وہ علت پائی حکم کو عام کیا، اور اس امر میں نہایت کوشش کی کہ اس کا اجتہاد رسول اللہ ﷺ کی غرض کے موافق ہو جائے۔ ان حالات اور اس طریقہ کار کی وجہ سے صحابہ میں کئی طرح سے اختلافات ہوئے۔

اختلافات صحابہ کی سات صورتیں

پہلی صورت:-

حدیث معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اجتہاد کرنا:- ایک صحابی نے کسی معاملہ میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی حکم سنا اور اس کے مطابق مسئلہ بتایا، اور دوسرے صحابی نے وہ حکم نہیں سنا اور اجتہاد سے حکم بتایا، جس کی وجہ سے دو صحابیوں کے فتوؤں میں اختلاف ہو گیا۔ پھر

اس کی بھی متعدد صورتیں ہوئی ہیں:

اول:- دوسرے صحابی کا اجتہاد پہلے صحابی کی حدیث کے موافق ہوا، جیسے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک اجتہاد حضرت معقل رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت کے موافق ہوا تو آپ کو بے حد خوشی ہوئی۔

دوم:- دو صحابیوں میں کسی مسئلہ میں علمی بحث ہوئی اور ایک صحابی نے حدیث سنائی اور دوسرے صحابی کو اس حدیث کے بارے میں اطمینان ہو گیا اس لئے انہوں نے اپنی اجتہادی رائے سے رجوع کر لیا اور حدیث کو اختیار کر لیا۔ جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ یہ مسئلہ بتایا کرتے تھے کہ جو شخص جنابت کی حالت میں صبح کرے وہ اس دن روزہ نہیں رکھ سکتا۔ پھر جب حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے اس کے خلاف فعل نبوی کی اطلاع دی تو آپ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

سوم:- صحابی کو وہ حدیث سن کر اطمینان نہیں ہوا، اس لئے انہوں نے اپنی رائے سے رجوع نہیں کیا جیسے:-

(۱) حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جنبی کے تیمم کے بارے میں روایت سنائی مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اطمینان نہیں ہوا اس لئے آپ نے اپنی رائے نہیں بدلی۔

(۲) حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی روایت، مطلقہ بائنہ کے نان و نفقہ کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے آئی مگر آپ کو اس پر اطمینان نہ ہوا، اس لئے آپ نے اس کو قبول نہ کیا اور اپنی رائے پر برقرار رہے۔

چہارم:- صحابی کو کوئی حدیث بالکل نہیں پہنچی، اس لئے انہوں نے اجتہاد کیا، پھر جب حدیث سامنے آئی تو خطا کا احساس ہوا، جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما یہ فتویٰ

دیتے تھے کہ غسل جنابت میں عورت پر ضروری ہے کہ چوٹیاں کھول کر بال دھوئے، بعد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سامنے آئی، اسی طرح حضرت ہندہ رضی اللہ عنہا استحاضہ کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتی تھیں اور افسوس کرتی تھی اور روتی تھیں، کیونکہ ان کو مستحاضہ کے سلسلہ میں سہولت کی روایت نہیں پہنچی تھی۔

دوسری صورت:- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آنحضرت ﷺ کا ایک عمل دیکھا، بعض نے اس کو عبادت پر محمول کیا اور بعض نے اباحت پر، اس طرح دورائے ہو گئیں جیسے:-

(۱) آنحضرت ﷺ نے حج کے موقعہ پر منیٰ سے واپسی پر مقام ابطح میں پڑاؤ ڈالا۔ حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک آپ ﷺ کا یہ عمل بطور عبادت تھا، چنانچہ وہ اس کو مناسک میں شمار کرتے تھے اور حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اس کو ایک اتفاقی امر قرار دیتے تھے اور مناسک میں شمار نہیں کرتے تھے۔

(۲) طواف میں آنحضرت ﷺ نے رمل فرمایا ہے، جمہور صحابہ کے نزدیک وہ سنت ہے مگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اس کو ایک اتفاقی امر قرار دیتے تھے۔

تیسری صورت:- وہم و گمان کا اختلاف:- جیسے آنحضرت ﷺ نے حج فرمایا، بعض صحابہ نے گمان کیا کہ آپ ﷺ نے تمتع کیا ہے اور بعض نے آپ ﷺ کو قارن خیال کیا اور بعض نے مفرد۔ اسی طرح کا یہ اختلاف ہے کہ آپ ﷺ نے احرام کہاں سے باندھا ہے؟ ذوالحلیفہ میں درخت کے پاس سے جہاں آپ ﷺ نے احرام کا دو گناہ ادا فرمایا ہے یا جب آپ ﷺ کو لیکرا وٹنی کھڑی ہوئی یا بیداء نامی ٹیلے سے؟ تینوں طرح کی روایات ہیں، یہ بھی وہم و گمان کا اختلاف ہے۔

چوتھی صورت:- سہو و نسیان کی وجہ سے اختلاف:- جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما

کا یہ بیان کہ آنحضرت ﷺ نے ایک عمرہ ماہ رجب میں کیا ہے، یہ آپ کو بھول ہو گئی تھی، آپ ﷺ نے سب عمرے ذوالقعدہ میں کئے ہیں۔

پانچویں صورت:- ضبط یعنی روایت اخذ کرنے میں اختلاف:- جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت کہ میت کے پسماندگان کے رونے سے میت کو عذاب ہوتا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نقد کیا کہ یہ روایت ابن عمر نے صحیح طور پر ضبط نہیں کی، اصل قصہ یہودی عورت کا تھا، ابن عمر نے اس کو عام کر دیا۔

چھٹی صورت:- حکم کی علت نکالنے میں اختلاف:- جیسے جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونے کا حکم ہر میت کے لئے تھا، خواہ مسلمان کا جنازہ ہو یا غیر مسلم کا؟ یا صرف غیر مسلم کے جنازہ کے لئے تھا؟ اس سلسلہ میں مختلف آراء ہیں اور یہ اس اختلاف پر مبنی ہے کہ کھڑے ہونے کی علت کیا ہے؟ (اب یہ حکم منسوخ ہے۔)

ساتویں صورت:- دو مختلف روایتوں میں تطبیق دینے میں اختلاف جیسے:-

(۱) جنگ خیبر کے موقع پر آنحضرت ﷺ نے متعہ کی اجازت دی تھی پھر ممانعت فرمادی تھی، پھر جنگ اوطاس کے موقع پر اجازت دی، پھر ممانعت فرمادی، اب حضرت ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ اجازت ضرورت کی بنا پر تھی اور ممانعت ضرورت باقی نہ رہنے کی وجہ سے تھی، پس آج بھی حکم اسی طرح ہے، بوقت ضرورت متعہ جائز ہے اور جب ضرورت نہ رہے تو ممنوع ہے۔ اور جمہور صحابہ کی رائے یہ ہے کہ متعہ کی اجازت منسوخ ہے۔ (حضرت ابن عباسؓ نے بھی مذکورہ رائے سے رجوع کر لیا تھا)

(۲) استنجاء کرتے وقت کعبہ شریف کی طرف منہ کرنے اور پیٹھ کرنے کی ممانعت آئی ہے، بعض صحابہ کے نزدیک یہ حکم عام ہے اور منسوخ نہیں ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ حکم منسوخ ہے، کیونکہ انہوں نے آنحضرت ﷺ کو وفات سے ایک

سال پہلے قبلہ کی طرف منہ کر کے پیشاب کرتے ہوئے دیکھا ہے، اسی طرح حضرت ابن عمرؓ نے قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے آپ ﷺ کو بڑا استنجاء کرتے ہوئے دیکھا ہے، چنانچہ انہوں نے اپنے مشاہدہ کی بنا پر صحابہ کی رائے کو رد کر دیا۔

اور مجتہدین کرام میں بھی تطبیق روایات میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ ممانعت میں تخصیص کرتے ہیں یعنی ممانعت کو صحراء کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور احناف کے نزدیک ممانعت عام ہے، وہ آپ ﷺ کے فعل کو نہ ناخ ماننے میں نہ مخصص (بلکہ اس کو آپ ﷺ کی خصوصیت قرار دیتے ہیں)۔

صحابہ کے اختلاف کے نتیجہ میں تابعین کے دور میں

دو بڑے مکتب فکر: حجازی اور عراقی وجود میں آئے

گذشتہ گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ وجوہ سے صحابہ کے مذاہب مختلف ہو گئے اور ان سے اسی طرح تابعین نے دین اخذ کیا۔ ہر ایک نے جو اس کے لئے آسان ہوا محفوظ کیا۔ اس نے روایات مرفوعہ اور صحابہ کے مختلف مذاہب سنے، ان کو سمجھا اور ان مختلف روایات کو جمع کیا، پھر ان میں سے بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دی اور بعض اقوال اگرچہ وہ کبار صحابہ سے منقول تھے، تابعین کی نظر میں کمزور پڑ گئے، جیسے جنابی کے تیمم کے سلسلہ میں حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی رائے تابعین کے زمانہ میں اس وقت کمزور پڑ گئی جب حضرت عمار اور حضرت عمرو وغیرہ کی روایتیں مشہور ہوئیں، پس اس وقت علمائے تابعین میں سے ہر بڑے عالم کا ایک مستقل مسلک وجود میں آیا۔

اور ہر شہر میں ایک تابعی مسلمانوں کا پیشوا بن گیا: مدینہ منورہ میں حضرت سعید بن مسیب اور حضرت ابن عمرؓ کے صاحب زادے سالم رحمہما اللہ، پھر ان دونوں کے بعد مدینہ ہی

میں امام زہری، قاضی یحییٰ بن سعید انصاری اور ربیعۃ الرائے رحمہم اللہ اور مکہ مکرمہ میں حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ اور کوفہ میں حضرت ابراہیم نخعی اور امام عامر شععی رحمہما اللہ اور بصرہ میں حضرت حسن بصری رحمہ اللہ اور یمن میں حضرت طاؤس بن کئیسان رحمہ اللہ اور شام میں حضرت مکحول رحمہ اللہ۔

اور اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو ان حضرات کے علوم کا پیاسا کیا، چنانچہ وہ ان کے علوم کی طرف راغب ہوئے اور ان تابعین سے احادیث مرفوعہ، صحابہ کے فتاویٰ اور ان کے ارشادات اور خود ان علمائے تابعین کے مذاہب اور ان کی وہ تحقیقات حاصل کی جو ان کی اپنی ذاتی تحقیقات تھیں، لوگوں نے ان سے مسائل دریافت کئے اور ان کے درمیان سوال و جواب کا خوب دور دورہ رہا، ان کے سامنے لوگوں نے اپنے معاملات پیش کئے اور انہوں نے ان معاملات میں فیصلے کئے۔

مذکورہ بالا تابعین میں سے حضرت سعید بن المسیب اور حضرت ابراہیم نخعی رحمہما اللہ نے اور ان کے مانند حضرات نے فقہ کے سارے ہی مسائل جمع کئے، ان حضرات کے پاس فقہ کے ہر باب میں اصول و ضوابط تھے، جو انہوں نے اسلاف سے حاصل کئے تھے، اور حضرت سعید اور ان کے تلامذہ کی نظر میں علمائے حرین کو علم فقہ میں نہایت پختگی حاصل تھی، ان حضرات کے مذہب کی بنیاد حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے فتاویٰ اور فیصلے تھے، نیز حضرت ابن عمر، حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ اور مدینہ منورہ کے قضاات کے فیصلے تھے، انہوں نے ان میں سے جو اللہ نے ان کے لئے آسان کیا جمع کیا، پھر ان کو جانچا پرکھا۔ اور:

۱ - جو باتیں علمائے مدینہ میں متفق علیہ تھیں ان کو دانتوں سے

مضبوط پکڑا۔

۲ :- اور جن باتوں میں علمائے مدینہ میں اختلاف تھا ان میں سے ان حضرات نے اقویٰ اور رائج کو لیا اور یہ انتخاب بچہد و جودہ کیا:

(الف) وہ قول لیا جو اکثر علمائے مدینہ کی رائے تھی۔

(ب) اس قول کو اپنایا جس کو مضبوط قیاس کی تائید حاصل تھی۔

(ج) اس قول کو اختیار کیا جس کی تائید قرآن و حدیث کی تصریحات سے ہوتی تھی۔

(د) یا اس قسم کی کوئی اور وجہ ترجیح بروئے کار لائے اور بعض اقوال کو اختیار کیا۔

۳ :- اور اگر ان کے محفوظات میں مسئلہ کا جواب نہیں ہوتا تھا تو وہ اپنے اسلاف کے کلام کے ارشادات و اقتضاءات کا تتبع کرتے تھے اور ان کے کلام سے مسائل کا استخراج کرتے تھے۔

اس طرح ان کے پاس فقہ کے ہر باب کے مسائل کا ایک وافر حصہ جمع ہو گیا، یہی مکتب فکر بعد میں حجازی مکتب فکر کہلایا۔

دوسری طرف حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ اور ان کے تلامذہ کی رائے یہ تھی کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کو اور ان کے تلامذہ کو علم فقہ میں غایت درجہ رسوخ حاصل ہے۔ ایک موقع پر حضرت علقمہ بن قیس نخعی رحمہ اللہ نے اپنے رفیق حضرت مسروق بن الاعدع ہمدانی رحمہ اللہ سے کہا تھا: ”کیا علمائے مدینہ میں کوئی حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے زیادہ پختہ کار ہے؟!“

اور ایک ملاقات میں شام کے فقیہ اور محدث امام اوزاعی نے، امام ابوحنیفہ سے پوچھا تھا کہ آپ حضرات نماز میں رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ سے رفع یدین ثابت نہیں، اس لئے ہم نہیں کرتے۔

امام اوزاعی : کیوں ثابت نہیں؟ مجھ سے امام زہری نے روایت بیان کی ہے، وہ سالم بن عبد اللہ بن عمر سے اور وہ اپنے والد ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نماز کے شروع میں، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔

امام ابو حنیفہ: مجھ سے حضرت حماد بن ابی سلیمان نے حدیث بیان کی ہے، وہ ابراہیم نخعی سے، وہ علقمہ اور اسود سے اور وہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ صرف نماز کے شروع میں رفع یدین کیا کرتے تھے پھر کسی جگہ نہیں کرتے تھے۔

امام اوزاعی: میں زہری عن سالم عن ابیہ کی سند پیش کرتا ہوں، اور آپ اس کے مقابل حماد عن ابراہیم کی سند لاتے ہیں؟

امام ابو حنیفہ: حماد بن ابی سلیمان، زہری سے افقہ تھے، اور ابراہیم نخعی، حضرت سالم سے افقہ تھے، اور علقمہ حضرت ابن عمرؓ سے کم نہ تھے، اگرچہ ابن عمر صحابی ہیں اور ان کو برتری حاصل ہے اور اسود بن یزید کا بھی بڑا مقام ہے اور عبد اللہ تو عبد اللہ ہیں یعنی ان کے پایے کا کوئی نہیں۔

یہ جواب سن کر امام اوزاعی رحمہ اللہ خاموش ہو گئے۔ (معارف السنن: ۲/۴۹۹)

اور ان حضرات کے مذہب کی بنیاد: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فتاویٰ، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے اور فتاویٰ اور قاضی شریح اور ان کے علاوہ کوفہ کے دوسرے قاضیوں کے فیصلے تھے، ان حضرات نے ان میں سے جس قدر اللہ تعالیٰ نے آسان کیا جمع کیا اور ان آثار کے ساتھ وہی معاملہ کیا جو فقہائے مدینہ نے علمائے مدینہ کے آثار کے ساتھ کیا تھا، اور انہوں نے بھی مسائل کا اسی طرح استخراج کیا جس طرح فقہائے مدینہ نے کیا تھا، پس ان کے پاس بھی فقہ کے ہر باب میں مسائل کا ایک بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا، یہی مکتب

فکر بعد میں عراقی مکتب فکر کہلایا۔

اور سعید بن مسیب رحمہ اللہ فقہائے مدینہ کے ترجمان تھے، وہ حضرت عمرؓ کے فیصلوں کے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثوں کے سب سے بڑے حافظ تھے، اور ابراہیم نخعی رحمہ اللہ فقہائے کوفہ کے ترجمان تھے، جب یہ دونوں حضرات کوئی بات کہتے ہیں اور کسی کی طرف منسوب نہیں کرتے تو بھی وہ عام طور پر سلف میں سے کسی کا قول ہوتا ہے، خواہ انہوں نے وہ بات سلف سے صراحۃً سنی ہو یا ان کے اشارہ سے سمجھی ہو یا کسی اور طریقہ سے اخذ کی ہو، پس مدینہ اور کوفہ کے فقہاء ان دونوں پر مجتمع ہو گئے، ان سے علوم حاصل کئے، ان کو اچھی طرح سمجھا اور ان پر مسائل کی تخریج کی۔

تابع تابعین کے طرز عمل میں یکسانیت

تابع تابعین کے طبقہ میں دونوں مکاتب فکر: حجازی اور عراقی کا طرز عمل ہم رنگ اور ملتا جلتا تھا، ان کے طریقہ کار کا خلاصہ تین باتیں ہیں:

پہلی بات:- وہ حضرات مسند و مرسل دونوں طرح کی مرفوع روایتوں سے تمسک کرتے تھے، اور صحابہ و تابعین کے اقوال سے بھی استدلال کرتے تھے، کیونکہ وہ حضرات جانتے تھے کہ صحابہ و تابعین کے یہ اقوال یا تو:

(۱) مرفوع احادیث ہیں، جن کو ان حضرات نے مختصر کیا ہے اور موقوف بیان

کیا ہے، درج ذیل دو واقعات اس کی دلیل ہیں:

پہلا واقعہ:- حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ جو جلیل القدر تابعی ہیں، مرفوع روایات بہت کم بیان کرتے تھے، ایک مرتبہ آپ نے ایک مرفوع روایت بیان کی کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع محافلہ اور بیع مزانبہ سے منع فرمایا ہے۔ (محافلہ: اناج کا مثلاً گیہوں کا کھڑا کھیت ہم جنس

غلہ کے عوض اندازے سے برابری کر کے بیچنا اور مزائنہ: درخت پر لگی کھجوروں کو اندازے سے چھوہاروں کے ساتھ برابری کر کے بیچنا، یہ دونوں معاملے ناجائز ہیں، کیونکہ اندازے سے صحیح برابری نہیں ہو سکتی، اس لئے سود کا احتمال رہتا ہے۔)

جب ابراہیم خنی رحمہ اللہ نے یہ حدیث بیان کی تو کسی نے کہا: کیا آپ کو بس یہی ایک حدیث یاد ہے؟ فرمایا: مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ کہوں: ابن مسعود نے فرمایا، علقمہ نے کہا یعنی حدیثیں تو الحمد للہ بہت یاد ہیں مگر مجھے روایات کی نسبت استاذ الاستاذ کی طرف یا استاذ کی طرف کرنا زیادہ پسند ہے، اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حضرات روایات کو مرفوع کرنے کے بجائے موقوف کر کے بیان کیا کرتے تھے۔

دوسرا واقعہ:- حضرت عامر شععی رحمہ اللہ سے جو اکابر تابعین میں سے ہیں، ایک حدیث روایت کرنے کی درخواست کی گئی، شععی نے اس کو موقوف بیان کیا، ان کے شاگرد عاصم نے عرض کیا کہ یہ روایت تو مرفوع ہے، آپ اس کو مرفوع کیوں بیان نہیں کرتے؟ فرمایا: نہیں، میں اس کو مرفوع بیان نہیں کرتا، مجھے روایت ان حضرات پر روکنا زیادہ پسند ہے جو نبی ﷺ سے نیچے ہیں، احتیاط اسی میں ہے، کیونکہ خدا نخواستہ حدیث میں کچھ کمی زیادتی ہو گئی تو بات صحابی تک رہے گی، حضرت رسالت مآب کی طرف غلط انتساب کا گناہ نہ ہوگا۔

(سنن دارمی: ۸۲ باب من ہاب الفتیاء)

(۲) یا وہ اقوال نصوص سے صحابہ و تابعین کے استنباطات ہیں۔

(۳) یا وہ ان کے اپنے اجتہادات ہیں۔

اور اجتہاد و استنباط میں ان حضرات کا طریقہ کار بعد کے لوگوں سے بہتر تھا، ان کی رائے بھی زیادہ درست تھی، زمانہ بھی مقدم تھا اور وہ علم کو بھی زیادہ محفوظ کرنے والے تھے، اس لئے ان کے اقوال پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ اگر ان میں اختلاف ہوا ہو اور ان کی رائے حدیث کے خلاف ہو، اور مخالفت بھی کھلی ہوئی ہو تو پھر اس قول کو نہیں لیا جائے گا۔

دوسری بات :- جب کسی مسئلہ میں احادیث مرفوعہ مختلف ہوتی تھیں تو تبع تابعین صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کرتے تھے، صحابہ نے اگر ان روایات میں سے کسی کو منسوخ قرار دیا ہے یا اس کی تاویل کی ہے اور اس کو ظاہر سے پھیرا ہے تو وہ اس کی پیروی کرتے تھے، اور اگر ان دونوں باتوں کی صراحت تو نہیں کی، مگر صحابہ نے اس پر عمل بھی نہیں کیا اور اس روایت کے بموجب قول نہ کرنے پر سب کا اتفاق ہے تو یہ بھی حدیث میں علت خفیہ ہے یا اس پر منسوخ ہونے کا حکم لگانے کی طرح ہے یا اس کی تاویل کرنے کی طرح ہے، تبع تابعین اس میں بھی صحابہ کی پیروی کرتے تھے۔

وُلوغ کلب کی روایت میں امام مالک رحمہ اللہ نے یہی بات فرمائی ہے کہ: ”روایت تو آئی ہے مگر مجھے اس کی حقیقت معلوم نہیں“۔ یہ بات علامہ ابن حابط رحمہ اللہ نے مختصر الاصول میں ذکر کی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کتے کے سور کے سلسلہ میں فقہائے صحابہ و تابعین کو میں نے اس حدیث پر عمل کرتے نہیں دیکھا، پس ترکِ عمل پر یہ اتفاق بھی علت خفیہ ہے۔

تیسری بات :- جب کسی مسئلہ میں صحابہ و تابعین کے مذاہب مختلف ہوتے تھے تو ہر عالم اپنے شہر کے علماء اور اپنے اساتذہ کے اقوال کو اختیار کرتا تھا، کیونکہ وہ ان اقوال کی حقیقت بخوبی جانتا تھا کہ کونسا قول صحیح ہے اور کونسا ضعیف۔ نیز وہ ان اصول کو بھی جانتا تھا جن پر وہ اقوال متفرع ہوتے تھے اور اس کا قلبی میلان بھی ان کی فضیلت اور تبخری علمی کی طرف زیادہ ہوتا تھا۔

مذہب مالکی کی تشکیل کس طرح ہوئی؟

(حجازی مکتب فکر نے آگے چل کر مذہب مالکی کی شکل اختیار کی)

اللہ تعالیٰ نے تبع تابعین کے طبقہ کو تصنیف کا الہام فرمایا، چنانچہ مدینہ منورہ میں امام

مالکؒ نے اور ابن ابی ذئب رحمہ اللہ نے حدیث میں کتابیں لکھیں، مکہ مکرمہ میں ابن جرجج رحمہ اللہ نے اور سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ نے، کوفہ میں سفیان ثوری رحمہ اللہ نے، بصرہ میں ربیع بن صبیح رحمہ اللہ نے فن حدیث میں کتابیں لکھیں، یہ سب حضرات اپنی تصنیفات میں اسی نہج پر چلے ہیں جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا ہے اور دواول کی تصنیفات میں برتر مقام موطا مالک کو حاصل تھا۔

غرض مدنی روات کی مرفوع حدیثوں میں امام مالک رحمہ اللہ سب سے زیادہ پختہ تھے، ان کی سندیں سب سے زیادہ مضبوط تھیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلوں کو اور حضرت ابن عمر، حضرت عائشہ اور ان کے تلامذہ مدینہ کے فقہائے سبعہ کے اقوال کو سب سے زیادہ جانتے تھے، اور امام مالک کی وجہ سے اور ان جیسے دوسرے علماء کی وجہ سے روایت و فتویٰ کا علم پھیلا ہے، اس لئے جب امام مالک مرجع و مقتدی ہوئے تو انہوں نے حدیثیں روایت کیں، فتوے دیئے اور فائدہ پہنچایا اور خوب خوب دین پھیلا یا، اور ان پر یہ ارشاد نبوی منطبق ہوا کہ: ”وہ زمانہ قریب ہے کہ لوگ اونٹوں پر سوار ہو کر طلب علم کے لئے سفر کریں گے اور کسی کو مدینہ کے عالم سے بڑا عالم نہیں پائیں گے۔“

حضرت سفیان بن عیینہ نے اور حضرت عبدالرزاق صنعانی نے اس حدیث کا مصداق امام مالک رحمہ اللہ کو ٹھہرایا ہے اور ان کے قول سے بڑی شہادت کیا ہو سکتی ہے؟

(ترمذی: ۹۳/۲، کتاب العلم، باب ماجاء فی عالم المدینۃ)

امام مالکؒ کے شاگردوں نے ان کی روایتیں اور ان کے مختارات (پسندیدہ اقوال) جمع کئے، ان کو مخلص کیا، ان کی تنقیح کی، ان کی تشریح کی، ان پر تخریجات کیں اور اقوال کے اصول و دلائل مرتب کئے، اور وہ شاگرد ممالک مغرب (اندلس کے علاقے) میں اور روئے زمین میں پھیل گئے، اور ان کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو بہت فائدہ پہنچایا، اور اگر

آپ اس بات کی حقیقت جاننے کے خواہش مند ہیں جو ہم نے ان کے مذہب کی بنیاد کے بارے میں بیان کی ہے تو آپ موطا مالک کا بغور مطالعہ کریں، اس کو آپ ایسا ہی پائیں گے جیسا ہم نے ذکر کیا ہے۔

مذہب حنفی کی تشکیل کس طرح ہوئی؟

(عراقی مکتب فکر نے آگے چل کر مذہب حنفی کی شکل اختیار کی)

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ صغارا تابعین اور کبار اتباع تابعین میں سے ہیں، آپ علمائے عراق میں سب سے زیادہ حضرت ابراہیم نخعی اور ان کے ہم عصر علماء کے مسلک کے پابند تھے، اس سے تجاوز نہیں کرتے تھے مگر شاذ و نادر، آپ کو حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے مذہب پر تخریج مسائل میں بڑا ملکہ حاصل تھا، تخریج کی صورتوں پر بڑی گہری نظر تھی اور فقہی جزئیات کی طرف التفات کامل تھا۔

اور اگر آپ ہماری اس بات کی حقیقت جاننا چاہیں تو امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب الآثار سے، عبدالرزاق صنعانی رحمہ اللہ کی مصنف سے اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کی مصنف سے حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ اور ان کے معاصر علماء کے اقوال کو چھانٹ کر علیحدہ کریں، پھر ان کا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب سے موازنہ کریں، آپ دیکھیں گے کہ وہ اس ڈگر سے بالکل جدا نہیں ہوتے، مگر معدودے چند مقامات میں، اور وہ ان مواقع میں بھی فقہائے کوفہ کے اقوال سے باہر نہیں جاتے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ شہرت امام ابو یوسف کو حاصل ہوئی، ان کو ہارون رشید کے عہد میں قاضی القضاۃ کا منصب تفویض کیا گیا، اس کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب پھیلا، عراق، خراسان اور ماوراء النہر کے اطراف میں امام صاحب کے مذہب کے مطابق فیصلے ہونے لگے۔

اور امام اعظمؒ کے تلامذہ میں تصنیف کی عمدگی اور درس کے اہتمام میں امام محمدؒ نے شہرت حاصل کی، ان کے اقوال میں سے یہ بات ہے کہ انہوں نے پہلے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے فقہ کی تکمیل کی، پھر مدینہ منورہ گئے اور امام مالک رحمہ اللہ سے ان کی موطا پڑھی، پھر موطا کی روایات میں خود غور کیا اور اپنے اکابر کے مذہب کو موطا کی روایات پر ایک ایک مسئلہ کر کے منطبق کیا پھر:

- (۱) اگر ان کے اکابر کا مذہب موطا کی روایت کے موافق ہوا تو مراد حاصل!
- (۲) اور اگر خلاف ہوا تو غور کیا، اگر صحابہ و تابعین کی ایک جماعت کی بھی وہی رائے ہوئی جو ان کے اکابر کی تھی تو بھی ٹھیک ہے!
- (۳) اور اگر امام محمد رحمہ اللہ کو اپنے اکابر کا مذہب کوئی ضعیف قیاس یا کمزور تخریج نظر آئی، جس کے خلاف ایسی صحیح حدیث ہے جس پر فقہاء نے عمل کیا ہے یا ان کے اکابر کے قول کے خلاف اکثر علماء کا عمل پایا تو انہوں نے اپنے اکابر کا قول چھوڑ کر سلف کا کوئی ایسا قول اختیار کیا جو ان میں رائج تھا۔

صاحبین کا طریقہ: صاحبین بھی برابر حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ اور ان کے ہم عصروں کے منہاج پر جمے رہتے ہیں، جہاں تک ان کے لئے ممکن ہوتا ہے، امام اعظم رحمہ اللہ بھی ایسا ہی کرتے تھے، اور امام اعظم سے صاحبین کا اختلاف صرف دو باتوں میں ہے: پہلی بات: کبھی امام اعظم حضرت ابراہیم نخعی کے قول پر کوئی تخریج کرتے ہیں، صاحبین اس میں مزاحمت کرتے ہیں، وہ اس کے خلاف تخریج کرتے ہیں۔

دوسری بات: کبھی کسی مسئلہ میں حضرت ابراہیم نخعی اور ان کے ہم پلہ حضرات کے مختلف اقوال ہوتے ہیں، امام اعظم رحمہ اللہ ان میں سے ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں اور صاحبین اس کے برخلاف دوسرے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

الغرض: امام محمد رحمہ اللہ نے فقہ میں تصنیفات کیں اور ان میں تینوں حضرات کی

رائیں جمع کیں اور اللہ تعالیٰ نے ان کی کتابوں سے بہت سے لوگوں کو فائدہ پہنچایا، پھر احناف ان تصنیفات کی طرف متوجہ ہوئے، کسی نے تلخیص کی اور ان کو قریب الفہم بنایا، کسی نے شرح لکھی، کسی نے ان پر دیگر مسائل کی تخریج کی، کسی نے ان مسائل کے مبنی قائم کئے اور کسی نے ان کے لئے دلائل فراہم کئے، پھر وہ حضرات خراسان اور ماوراء النہر میں پھیل گئے اور یہی مذہب ابی حنیفہ کہلایا۔

فائدہ:- انصاف میں یہاں یہ بات زائد ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب صاحبین کے مذاہب کے ساتھ ایک مذہب شمار کیا گیا، حالانکہ صاحبین بھی مجتہد مطلق تھے، اور امام اعظم سے ان کی مخالفت اصول و فروع میں کم نہیں ہے، تو اس کی دو وجہیں ہیں:

اول:- یہ کہ امام صاحب اور صاحبین اس اصل میں متفق ہیں یعنی تینوں حضرات اسلاف کے مناج سے منسلک رہنے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔

دوم:- یہ کہ تینوں حضرات کے مذاہب ایک ساتھ مبسوط اور جامع کبیر میں مدون کئے گئے ہیں، اس لئے تینوں ایک مذہب ہو کر رہ گئے۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ ۶/۲-۵۷-۶۱۶)

اصول فقہ کا نشو و ارتقاء

اسلامی تشریع کے بنیادی مآخذ قرآن و سنت ہیں، دونوں کی زبان عربی ہے، صحابہؓ اور تابعینؓ کی زبان بھی عربی تھی، وہ اسباب نزول سے بھی واقف تھے، انہیں اسانید حدیث پر غور کرنے کی بھی زیادہ ضرورت نہ تھی، کیونکہ تمام راویان حدیث ان کے ہم عصر یا قریب العصر تھے اور وہ ان کے حالات سے پورے طور پر باخبر تھے۔ وہی ذہانت کے ساتھ ساتھ صحبت رسول ﷺ یا زمانہ رسالت سے قریب عہد کی وجہ سے وہ سلامت فکر اور طہارت باطن کے حامل تھے اور شریعت کے محرم اسرار بھی۔ اس لئے قرآن و حدیث سے استفادہ معانی اور

استخراج احکام میں انہیں لغت یا اصول کے نئے بنائے ہوئے قواعد کی ضرورت نہ تھی۔

(الموافقات)

ج/۱، ص/۵، مقدمہ ابن خلدون: ص/۲۴۶، خضریٰ: ص/۴، اصول التترج: ص/۴-۵)

اسلاف کو استخراج احکام میں اگرچہ لغوی اور علمی قواعد کی ضرورت نہ تھی، تاہم ان کے طریقہ کار سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی اپنے استنباط میں کچھ اصول ملحوظ رکھتے تھے اگرچہ یہ اصول مقررہ اصول نہ تھے؛ بلکہ صرف ان کے ملکہ فطری اور سلامت فکر کا نتیجہ تھے، مثلاً حضرت علیؓ نے شارب خمر پر حد قذف جاری کرنے کا فتویٰ دیا تو ان کے طرز استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم بالمال کا اصول ملحوظ رکھا؛ کیونکہ ان کا استدلال یہ تھا کہ ”إنه إذا شرب هذى وإذا هذى قذف فيجب حد القذف“ یا مثلاً حضرت ابن مسعودؓ نے جب حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے متعلق وضع حمل کا فتویٰ دیا تو انہوں نے دلیل میں ”وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن“ کو پیش کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ ”أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى“ گویا ان کا مطلب یہ تھا کہ سورۃ طلاق سورۃ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس طرح انہوں نے اس قاعدہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ متاخر، متقدم کیلئے نسخ یا تخصص ہوا کرتا ہے۔ (ابوزہرہ، اصول فقہ: ص/۱۱)

صحابہؓ کس طرح اصول کو ملحوظ رکھتے تھے اس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ صحابہ کی طرح تابعین کے بھی کچھ اصول تھے اور یہ اصول بہت واضح تھے، مثلاً مدینہ کے سعید بن المسیبؓ پر جہاں نص نہ ہو مصلحت کا منہاج اور کوفہ کے ابراہیم نخعیؓ پر قیاس کا منہاج غالب تھا، ائمہ مجتہدین تک پہنچتے پہنچتے یہ اصول اور زیادہ واضح اور منقح ہو گئے۔

امام الحرمین جوینی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں: ”ہمیں قطعیت سے یہ بات معلوم ہے کہ جن حوادث و واقعات میں صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ اور فیصلے صادر ہوئے وہ قرآن و حدیث

کے منصوبات سے بہت زیادہ بلکہ بے حد بے شمار ہیں، صحابہ کرامؓ تقریباً ایک صدی تک ایسے مسائل میں قیاس کرتے رہے، واقعات آئے دن پیش آتے اور یہ حضرات ان واقعات کے بارے میں احکام شرعیہ کی تحقیق کرتے، یہ لوگ کسی واقعہ پر حکم لگانے سے محض اس لئے خاموش نہیں رہے کہ اس کے متعلق نص وارد نہیں ہے، اسی طرح یہ بھی یقینی امر ہے کہ یہ حضرات پیش آمدہ مسائل پر کیف و ماتفق اور اصول و قواعد کی رعایت کئے بغیر احکام جاری نہیں کرتے تھے۔ (امام الحرمین الجوبینی: البرہان، فقرہ ۷۱۱)

جب سلف کا دور ختم ہوا اور غیر عرب اسلام میں داخل ہوئے تو عربی زبان جو ان کے لئے فطری زبان نہ تھی کسی علم بن گئی اور کثرتِ فتوحات اور وسعتِ تمدن کی وجہ سے جدید پیش آمدہ مسائل میں اربابِ علم کا اختلاف روز بروز بڑھنے لگا، اس وقت ضرورت پیش آئی کہ عربی زبان کے قواعد اور استنباط مسائل کے اصول مقرر کئے جائیں، چنانچہ قرآن و سنت کی محافظت کے لئے ائمہ عربیت نے قواعد عربیت، اور قرآن و سنت سے صحیح طور پر احکام کے استنباط کرنے کے لئے ائمہ اجتہاد نے قواعد استنباط مقرر کئے، انہیں قواعد استنباط کا نام اصول فقہ ہے۔ (الموافقات: ج ۲/ص ۵)

اصول فقہ یا بالفاظِ دیگر قانون سازی کے اصول کافن دنیا میں سب سے پہلے مسلمانوں نے ایجاد کیا۔ (مقدمہ المعتمد از ذاکر حمید اللہ: ج ۲/ص ۷۷)

تابعین کے عہد کے بعد جب ہم ائمہ مجتہدین کے عہد کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات محسوس ہوتی ہے کہ یہ مناجع تابعین کے عہد کے مقابلہ میں زیادہ واضح تر شکل میں ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے ہیں اور مناجع استنباط کے متمیز ہونے کے ساتھ استنباط کے قوانین اور اس کی علامتیں نہایت اجاگر ہو جاتی ہیں اور ائمہ مجتہدین کی زبانوں پر صریح و واضح اور فنی عبارتوں میں یہ مناجع اور قوانین واضح و آشگاف ہوتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مصادر استنباط کی ترتیب اس طرح تھی: پہلے قرآن، پھر حدیث، پھر صحابہ کرام کے متفقہ فتاویٰ، اگر صحابہ کرام کے مابین کسی مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو کسی بھی ایک صحابی کی رائے کو ضرور اختیار فرماتے، سب سے ہٹ کر اپنی کوئی رائے نہیں رکھتے، البتہ تابعین کے اقوال کو اس بناء پر ترک فرمادیتے کہ وہ آپ کے ہم مرتبہ لوگ تھے، قیاس اور استحسان کے باب میں آپ کا ایک واضح نہج تھا، آپ کے خاص شاگرد امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ قیاس کے باب میں کھل کر آپ سے بحث و مباحثہ کرتے لیکن جب آپ دلیل استحسانی پیش کرتے تو سب لوگ خاموش ہو جاتے۔

امام مالکؒ نے بھی ایک واضح اصولی نہج اپنایا ہے، اہل مدینہ کے عمل کو آپ نے حجت قرار دیا، اپنی کتابوں اور رسائل میں اس کی صراحت فرمائی، روایت حدیث کے سلسلہ میں مخصوص شرطیں لگائیں، ایک ماہر صراف کی طرح روایتوں کو پرکھا، حضور ﷺ کی جانب بعض منسوب روایتوں کو کسی نص قرآنی یا دین کے کسی معروف بنیادی قاعدہ سے متعارض ہونے کی بنا پر رد کر دیا، چنانچہ آپ نے حدیث ”إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِئَاءِ أَحَدِكُمْ غَسَلَهُ سَبْعًا“ اسی طرح خیار مجلس والی حدیث اور میت کی طرف سے اداء صدقہ والی حدیث کو اسی بنا پر رد فرمایا۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ بھی کتاب الخراج اور الرد علی سیر الأوزاعی میں ایک واضح نہج پر چلتے نظر آتے ہیں۔ (ابوزہرہ: اصول فقہ: ص/۱۰-۱۲)

اصول فقہ کی تدوین میں امام شافعیؒ کی سابقیت کے بارے میں اسنوی نے تنہید میں اجماع نقل کیا ہے۔ (انتہید: ص/۵) لیکن بعض حضرات ایسے بھی ہیں جو اس فن کی تدوین میں امام شافعیؒ کی سابقیت سے انکار کرتے ہیں مثلاً مولانا ابوالوفا افغانی لکھتے ہیں کہ اصول فقہ میں سب سے پہلی تصنیف امام ابوحنیفہؒ کی ”کتاب الرائے“ ہے جس میں انہوں نے استنباط کے طریقہ بیان کئے ہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے بھی امام ابوحنیفہؒ کی اتباع

کی، ان کے بعد امام شافعیؒ نے ”الرسالہ“ لکھی۔ (مقدمہ اصول نسری: ص/۱) ابن ندیم کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مذاہب کی بنیاد جن قواعد پر ہے انہیں سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ نے جمع کیا۔ (مقدمہ تخریج الفروع: ص/۳۲، الفہرست لابن الندیم: ص/۲۸۶) ابن خلکان کہتے ہیں کہ سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ نے حنفی مکتب فکر کے مطابق اصول فقہ پر ایک کتاب لکھی۔ (وفیات: ج/۲، ص/۳۰۴) ابن ندیم نے ”کتاب اصول فقہ“ کے نام سے امام محمدؒ کی ایک کتاب کا ذکر بھی کیا ہے۔ (الفہرست: ص/۲۸۷)

پھر قریشی عالم حضرت امام شافعیؒ کا دور آیا، امام شافعیؒ نے اس علم کی تدوین پر خاطر خواہ توجہ کی، استنباط کے مناجع مقرر کئے، فقہ کے سرچشموں کی وضاحت کی اور اس علم کے نقوش اُجاگر کئے۔

جب امام شافعیؒ نے اس میدان میں قدم رکھا تو انہوں نے دیکھا کہ صحابہ کرامؓ و تابعین عظام اور ائمہ مجتہدین سے منقول ایک بڑا فقہی ذخیرہ موجود ہے، مختلف فقہی رجحانات کے درمیان بحث و مباحثہ جاری ہے، فقہ مدینہ اور فقہ عراق کے درمیان اہم مناظرے برپا ہیں، آپ نے بھی اپنی پختہ فہم کے ساتھ علم کے اس سمندر میں غوطہ لگایا، ایک طرف تو آپ نے مدینہ کے فقہی علوم امام مالک سے حاصل کئے، دوسری جانب امام محمدؒ سے عراق کا فقہی ذخیرہ اخذ کیا اور تیسری طرف مکہ مکرمہ میں نشوونما اور سکونت کی بنا پر وہاں کے فقہی علوم کے حامل تھے، اور اس طرح ان تینوں فقہی مسلکوں سے کسب فیض کے ساتھ ان فقہی مناقشات نے ان کے ذہن کو اس طرف متوجہ کیا کہ کچھ قواعد وضع کریں جس سے اجتہاد میں خطا و صواب کا پتہ چل سکے، یہی قواعد آج ”اصول فقہ“ کے نام سے معروف ہیں۔

(ابوزہرہ: سابق ماخذ: ص/۱۲)

یہ اصول قواعد وضع ہو کر جب مشہور و معروف ہو گئے اور اصحاب فقہ و فتاویٰ نے ان

کی قدر و قیمت اور افادیت کو محسوس کیا تو حافظ و فقیہ عبدالرحمن بن مہدی (متوفی : ۱۹۸ھ) نے امام شافعی سے ایک ایسی کتاب تصنیف کرنے کی فرمائش کی جس میں قرآن و سنت کے معانی، نسخ و منسوخ اور اجماع کی حجیت کے مباحث ذکر کئے گئے ہوں، امام شافعیؒ نے ان کی فرمائش پر اپنے تلمیذ خاص ربیع بن سلیمانؒ کو یہ مباحث املا کرائے، انہیں مباحث کا مجموعہ ”الرسالہ“ کے نام سے موسوم ہے جو امام شافعیؒ کی مشہور تصنیف ”کتاب الام“ کے مقدمہ کی حیثیت رکھتا ہے، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ نے ”الرسالہ“ کی تدوین و تصنیف کا کام بغداد میں انجام دیا، پھر جب مصر میں مستقل سکونت اختیار کر لی تو جہاں اپنے مذہب میں کچھ تبدیلیاں فرمائیں وہاں اپنی کتاب ”الرسالہ“ پر بھی نظر ثانی کی، علم اصول فقہ میں امام شافعیؒ کی بحث و تحقیق کا مظہر صرف ”الرسالہ“ نہیں ہے بلکہ ان کی حسب ذیل کتابیں بھی اصول فقہ سے متعلق ہیں: ”جماع العلم، إبطال الاستحسان، أحكام القرآن، اختلاف الحديث اور کتاب القیاس“۔

(الشیخ احمد محمد شاكر: مقدمة الرسالة للشافعي: ص/ ۹-۱۳)

یہ کوئی قابل تعجب بات نہیں ہے کہ فقہی جزئیات کی بحث و تحقیق اور ان کی تدوین اصول فقہ کی تدوین سے پہلے وجود میں آچکی تھی، اس لئے کہ علم اصول فقہ استنباط احکام کو منضبط کرنے اور اجتہاد و استنباط میں خطا و صواب کی معرفت کے قواعد کا نام ہے، غرضیکہ یہ ایک منضبط کرنے والا علم ہے اور فقہ کی زمین سے ہی یہ اصول نمودار ہوتے ہیں، یہی حال ان تمام علوم کا ہے جو آلے اور ضوابط کی حیثیت کے ہیں، چنانچہ فن نحو کی تدوین سے پہلے لوگ فصیح و بلیغ عربی بولتے تھے، خلیل بن احمد کے فن عروض وضع کرنے سے پہلے شعراء موزوں اشعار کہتے تھے، اسی طرح ارسطو کے علم منطق کی ایجاد سے قبل بھی لوگ بحث و مناظرہ اور غور و فکر کیا کرتے تھے۔

امام شافعیؒ کے بعد اصول فقہ پر جو کتابیں لکھی گئیں ان کے مختلف اسالیب سے ثابت ہوتا ہے کہ طرز تالیف دو واضح اور باہم ممتاز طریقوں میں منقسم ہو گیا۔

(۱) متکلمین کا طریقہ۔ اور

(۲) احناف کا طریقہ (خضریٰ: ج ۶/۱- ابو زہرہ: اصول فقہ: ج ۱۹، اصول التشریح: ج ۶/۱)۔

متکلمین نے اپنی کتابوں میں اپنے فن یعنی علم الکلام کے تقاضے کے مطابق عقلی استدلال کا طریقہ اختیار کیا اور فروع فقہیہ اور کسی مذہب کی موافقت و مخالفت سے بالاتر ہو کر صرف اصول کی تقریر اور قواعد کی منطقی تحقیق سے سروکار رکھا، اس لئے ان کی کتابوں میں فقہی فروع کم ہیں۔ (مقدمہ ابن خلدون: ج ۲۳۶، خضریٰ: ج ۶/۱، اصول التشریح: ج ۶) شوافع نے اپنی تصنیفات میں اسی طریقہ کو اختیار کیا۔ (خضریٰ اصول التشریح حوالہ جات سابقہ)

ایک تو اس وجہ سے کہ ان کے سامنے امام شافعیؒ کے اصول موجود تھے اور انہیں بڑی حد تک اس کی ضرورت نہ تھی کہ اپنے مذہب کے منقول فروع سے اصول کا استخراج کریں، دوسرے اس وجہ سے کہ شوافع میں سے جن حضرات نے ابتداءً اصول فقہ پر کتابیں لکھیں اور جو بعد والوں کے لئے بنیاد بنیں وہ خود متکلم تھے۔

ان کے مقابلے میں احناف نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ اپنے ائمہ سے منقول فروع کو پیش نظر رکھ کر ان کی مطابقت میں فقہ کے اصول مقرر کئے، اسی لئے احناف کی کتابیں فروع فقہیہ سے معمور ہیں۔ ابن الخلدون کہتے ہیں کہ متکلمین کے مقابلہ میں فقہاء احناف کا طریقہ فقہ کے زیادہ مطابق اور استنباط فروع کے لئے زیادہ معین و مددگار ہے۔ (مقدمہ: ج ۲۳۶)

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان پر کلام کے بجائے فقہ کا غلبہ تھا، دوسرے یہ کہ اپنے ائمہ سے صرف فروع منقول تھیں، انہیں فروع سے انہیں اصول کا استخراج کرنا تھا۔

محدثین کے قواعد اجتہاد:-

محدثین کرام جن بنیادوں پر مسائل شرعیہ طے کرتے تھے وہ مختصر طریقہ پر درج ذیل ہے:

(۱) جب کسی مسئلہ کا حکم صراحۃً یعنی دو ٹوک قرآن کریم میں موجود ہو تو اس کو لینا ضروری ہے، اس کو چھوڑ کر کسی دوسری دلیل کی طرف پھرنا جائز نہیں۔

(۲) اگر قرآن کریم سے مسئلہ کا حکم مختلف نکلتا ہو تو احادیث فیصلہ کن ہیں۔ محدثین جب قرآن کریم میں کوئی صریح حکم نہیں پاتے تو وہ حدیث شریف کو لیتے ہیں، خواہ حدیث مشہور اور فقہاء کے درمیان معمول بہ ہو یا کسی مخصوص علاقہ کی ہو یا مخصوص خاندان کی ہو یا مخصوص سند سے مروی ہو اور خواہ اس پر صحابہ اور فقہاء نے عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور جب کسی مسئلہ میں حدیث ہوتی ہے تو اس کے برخلاف آثار صحابہ و تابعین کی پیروی نہیں کی جاتی اور نہ مجتہدین کے اجتہاد کی پیروی کی جاتی ہے۔

(۳) اور جب انتہائی کوشش کے باوجود حدیث نہیں ملتی تو محدثین کرام صحابہ و تابعین کے اقوال کو لیتے ہیں اور وہ اس سلسلہ میں کسی خاص قوم یا کسی خاص علاقہ کے پابند نہیں رہتے جیسا کہ متقدمین یعنی فقہائے حجاز و عراق پابند رہتے تھے، اور محدثین صحابہ و تابعین کے اقوال کو بالترتیب لیتے ہیں۔

(الف) اگر جمہور خلفائے راشدین اور مجتہدین کسی امر پر متفق ہوتے ہیں تو محدثین کے نزدیک وہی بات قابل قناعت ہوتی ہے۔

(ب) اور اگر ان میں اختلاف ہوتا ہے تو ان میں سے جو علم، اور ع اور اضبط ہوتا ہے اس کی بات کو لیتے ہیں، یا ان کے اقوال میں سے جو مشہور قول ہوتا ہے اس کو لیتے ہیں۔

(ج) اور اگر دونوں قول مساوی ہوتے ہیں تو وہ مسئلہ ”دوقول والا مسئلہ“ قرار پاتا۔

(۴) اور اگر محدثین مذکورہ تینوں باتوں سے عاجز رہ جاتے ہیں تو پھر اجتہاد کرتے

ہیں، کتاب و سنت کے عام الفاظ اور عمومی پیرایہ بیان میں اور نصوص کے اشاروں اور تقاضوں میں غور کرتے ہیں یا مسئلہ کو اس کی نظیر پر محمول کرتے ہیں، اگر دونوں نظیریں سرسری نظر میں قریب قریب ہوتی ہیں تو اس سے حکم شرعی طے کرتے ہیں۔ وہ اپنے اجتہاد میں اصول فقہ کے قواعد پر تکیہ نہیں کرتے، بلکہ جو کچھ ان کی فہم رسا میں آتا ہے اور جس پر ان کو شرح صدر ہوتا ہے اس کو اختیار کرتے ہیں، جیسے حدیث متواتر میں راویوں کی تعداد اور ان کے حالات نہیں دیکھے جاتے، بلکہ بہت سی سندوں سے مروی روایت کو پڑھ کر یا سن کر لوگوں کے دلوں کو یقین حاصل ہوتا ہے، اس پر متواتر کا مدار ہے۔

محدثین کے اصول متقدمین کے طرز عمل سے ماخوذ تھے:-

محدثین نے مذکورہ بالا اصول متقدمین کے طرز عمل اور تصریحات سے اخذ کئے تھے،

درج ذیل روایت اس پر دلالت کرتی ہے:

پہلی روایت:- میمون بن مہران کو فی ثم جوری رحمہ اللہ (متوفی ۱۷۱ھ) سے مروی ہے: فرمایا: حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا طریقہ یہ تھا کہ جب ان کے پاس کوئی مقدمہ آتا، تو وہ کتاب اللہ میں غور کرتے، پس اگر وہ اس میں فیصلہ کن بات پاتے تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے، اور اگر کتاب اللہ میں حکم نہ ہوتا اور اس معاملہ میں ان کو رسول اللہ ﷺ کی سنت معلوم ہوتی تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ اور اگر وہ معاملہ ان کو در ماندہ کرتا تو آپ باہر نکلتے اور مسلمانوں سے دریافت کرتے اور فرماتے کہ میرے پاس ایسا ایسا معاملہ آیا ہے۔

کیا آپ حضرات کو معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس باب میں کوئی فیصلہ

فرمایا ہے؟ پس بارہا آپ کے پاس ایک جماعت آجاتی، وہ سب کے سب رسول اللہ ﷺ کی طرف سے اس معاملہ میں کوئی فیصلہ بیان کرتے۔ پس حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ شکر خداوندی بجالاتے اور فرماتے: ”اس اللہ کے لئے ستائش ہے جس نے ہم میں ایسے لوگوں کو بنایا جنہوں نے ہمارے پیغمبر کی باتیں محفوظ رکھیں“۔۔۔ پھر اگر آپ کو یہ بات تھکا دیتی کہ آپ اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی سنت پائیں تو آپ بڑے لوگوں کو اور بہترین لوگوں کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ کرتے، جب ان کی رائے کسی بات پر متفق ہو جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ (دارمی: ۵۸ باب الفتیاء، وما فیہ من الشدۃ)

دوسری روایت:- قاضی شریح بن الحارث کندی رحمہ اللہ (متوفی ۷۸۷ھ) سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے آپ کو خط لکھا کہ:

(۱) اگر تمہارے پاس کوئی ایسی چیز آئے جو قرآن میں ہے تو اس کے مطابق فیصلہ کرو، اور آپ کو اس سے لوگ منحرف نہ کریں۔

(۲) اور اگر آپ کے پاس وہ بات آئے جو کتاب اللہ میں نہیں ہے تو آپ رسول اللہ ﷺ کی سنت کو دیکھیں اور اس کے مطابق فیصلہ کریں۔

(۳) اور اگر آپ کے پاس وہ بات آئے جو نہ کتاب اللہ میں ہے اور نہ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی سنت ہے تو آپ اس کو دیکھیں جس پر لوگ متفق ہیں، پس اس کو لیں۔

(۴) اور اگر آپ کے پاس وہ بات آئے جو نہ کتاب اللہ میں ہے، نہ اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی سنت ہے اور نہ اس میں آپ سے پہلے کسی نے گفتگو کی ہے، تو آپ دو باتوں میں سے جس کو چاہیں اختیار کریں، اول: اگر آپ چاہیں کہ اپنی رائے سے

اجتہاد کریں پھر پیش قدمی کریں یعنی فیصلہ کریں تو ایسا کریں۔ دوم: اور اگر آپ پیچھے ہٹنا چاہیں تو ایسا کریں اور میرے خیال میں آپ کے لئے پیچھے ہٹنا بہتر ہے۔

(داری: ۶۰/۱، باب بالا)

محدثین کے طریقہ پر ہر مسئلہ کا جواب روایات میں موجود ہے:

حاصل کلام: جب محدثین فقہاء نے مذکورہ بالا قواعد پر علم فقہ کو درست اور ہموار کیا تو کوئی مسئلہ ایسا نہیں تھا جس کا جواب روایات میں موجود نہ ہو یا روایات سے نہ نکالا جاسکتا ہو۔ وہ مسائل خواہ پرانے ہوں جن میں متقدمین نے اپنی رائے سے کلام کیا ہے یا جدید ہوں جو موجودہ محدثین کے زمانہ میں پیش آئے ہیں۔ اور روایات خواہ مرفوع ہوں یا موقوف۔ اور مرفوع روایتیں خواہ متصل ہوں یا مرسل؛ پھر وہ روایات خواہ صحیح ہوں یا کسن یا قابل اعتبار یعنی وہ روایات متابع اور شاہد بننے کے لائق ہوں۔ اور آثار و اقوال خواہ شیخین: ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے ہوں یا دیگر خلفائے راشدین کے یا قاضیوں اور فقہاء کے۔ اور استنباط خواہ نص کے عموم سے کیا جائے یا اشارے سے یا تقاضے سے؛ غرض اس طرح اللہ تعالیٰ نے محدثین کے لئے حدیث پر عمل کرنا آسان کر دیا۔

دو جلیل القدر محدث و فقیہ:

اور محدثین فقہاء میں عظیم المرتبہ، وسیع الروایہ، مراتب حدیث کے زیادہ واقف کار اور علم فقہ میں گہری نظر رکھنے والے حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ تھے پھر حضرت اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

حدیث پر فقہ کی بناء رکھنے کے لئے روایات کا بڑا ذخیرہ مطلوب ہے:

اور فقہ کی اس انداز پر ترتیب احادیث و آثار کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کرنے پر موقوف ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ سے دریافت کیا گیا کہ فتویٰ دینے کے لئے کیا ایک لاکھ حدیثیں کافی

ہیں؟ فرمایا: نہیں (چار لاکھ تک یہی جواب دیا) تا آنکہ پانچ لاکھ حدیثوں کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا: مجھے اس کی امید ہے یعنی محدثین کے طریقہ پر فتویٰ دینے کے لئے امید ہے کہ یہ مقدار کافی ہو جائے۔ یہ قول علامہ مرعی بن یوسف کرمی حنبلی (متوفی: ۱۰۳۳ھ) نے اپنی کتاب ”غایۃ المنتہی فی الجمع بین الإقناع والمنتہی“ میں لکھا ہے، جو فقہ مالکی کی کتاب ہے اور غیر مطبوعہ ہے۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ: ج/۲، ص/۶۳۶-۶۳۳)

فقہ حنفی پر فقہاء کوفہ کا اثر

فقہ حنفی کی تدوین اور اس کے عمومی مزاج کو سمجھنے کے لئے اس بات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس فقہ کی جس شہر اور علاقہ میں نشوونما ہوئی ہے، اس نے وہاں کے علماء اور ارباب نظر کا خاص اثر قبول کیا ہے، مثلاً فقہ مالکی مدینہ میں پروان چڑھی اور یہیں اس نے ارتقاء کے سارے مراحل طے کئے، چنانچہ فقہ مالکی کی اساس زیادہ تر ان ہی علماء مدینہ اور وہ صحابہ جن کے حلقہٴ درس و روایت سے مدینہ آباد رہا، کی روایات اور اجتہادات پر ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی آراء سے امام مالک کے مسلک کا تقابل کیا جائے تو بہت کم فرق محسوس کیا جائے گا۔ مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے علم و تفقہ کا چراغ عالمتاب روشن تھا اور مکہ کے اکثر اہل علم آپ کے تلامذہ اور مستفیدین میں تھے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے علمی اور فقہی سفر کا آغاز یہیں سے ہوا، چنانچہ فقہ شافعی پر ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایات اور آراء کا خاص اثر نظر آتا ہے۔ یہی حال فقہ حنفی کا ہے، اس نے کوفہ میں آنکھ کھولی، جوان ہوئی اور یہیں اسے پختگی حاصل ہوئی، مکہ و مدینہ اور حجاز کو اگر یہ اہمیت حاصل ہے کہ یہیں سے نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا سورج طلوع ہوا اور علوم نبوت کی پہلی کرن نے اسی علاقہ کو ضیاء بار کیا، تو کوفہ کو بھی یہ امتیاز حاصل ہے کہ خلیفہ مظلوم حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد عالم اسلام کا نہ صرف سیاسی

بلکہ علمی، فکری اور تمدنی دار الخلافہ بھی کوفہ منتقل ہو گیا اور اکابر صحابہ یہاں آ گئے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما تو عہد فاروقی ہی میں اس شان کے ساتھ یہاں خیمہ زن ہوئے تھے کہ مزاج نبوت کے خاص شنار اور فقہ الرائے کے اولین مؤسس سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ان کو بھیجتے ہوئے اہل کوفہ کو لکھا تھا کہ ”ابن مسعود کو بھیج کر میں ایثار سے کام لے رہا ہوں“، لیکن اب خود حضرت علی رضی اللہ عنہ اور اکابر صحابہ کا قدم کوفہ و عراق کی خاک کو اکسیر بنارہا تھا، کہا جاتا ہے کہ یہ وہ خوش قسمت شہر تھا جہاں ایک ہزار سے زیادہ صحابہ نے اپنا رخت سفر کھولا اور یہیں مقیم ہو رہے اور بقول علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ ان میں چوبیس (۲۴) بدری صحابہ تھے۔

مختلف مکاتب فقہ پر اس شہر کے علماء اور اصحاب افتاء کی رائے کا اثر ایک فطری بات ہے اور شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

صار لكل عالم من علماء التابعین مذهب علی خياله فان تصب في كل بلد امام مثل سعيد بن المسيب وسالم بن عبدالله في المدينة، وبعد هما الزهري والقاضي يحيى بن سعيد وربيع بن عبد الرحمن فيها، وعطاء بن ابي رباح بمكة، وابراهيم النخعي والشعبي بكوفة، والحسن البصري بالبصرة، وطاؤس بن كيسان باليمن، ومكحول بالشام،.... وكان سعيد واصحابه يذهبون الى ان اهل الحرمين اثبت الناس في الفقه واصل مذهبهم فتاوى ابن عمر وعائشة وابن عباس وقضايا قضاء المدينة.... وكان ابراهيم واصحابه يرون ان عبدالله بن مسعود واصحابه اثبت الناس في الفقه.

علماء تابعین میں سے ہر عالم کے لئے ان کے نقطہ نظر کے مطابق فقہی مذہب بن گیا تھا اور ہر شہر میں کسی عالم نے امام کی حیثیت اختیار کر لی تھی، سعید بن مسیب اور ان کے اصحاب اہل حرین کوفہ کے معاملہ میں سب سے بلند پایہ باور کرتے تھے اور ابن عمر، عائشہ،

ابن عباس کے فتاویٰ اور مدینہ کے قضاۃ کے فیصلے ان کے مذہب کی اصل ہیں، ابراہیم نخعی اور ان کے اصحاب کا خیال تھا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور ان کے اصحاب، فقہ میں سب سے راجح اور فائق ہیں۔

کوفہ کے مخصوص حالات

کوفہ کے بارے میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ بمقابلہ دوسرے شہروں کے کوفہ و عراق کے علاقہ کو ایک خاص امتیاز حاصل تھا، عراق وہ جگہ تھی جہاں عربی و عجمی تہذیب باہم گلے ملتی تھی اور وہ عرب کے سادہ اور ایران کے پر تکلف معاشرہ کا امتزاج اور سنگم تھا، یہاں کے فقہاء نہ صرف ایک نئے عقیدہ سے؛ بلکہ وہ ایک نئی تہذیب سے بھی آشنا ہوئے تھے، اس لئے ان کے سامنے ایسے مسائل کثرت سے آتے تھے، جن کے حل کے لئے قیاس اور رائے کے سوا چارہ نہ تھا اور ان کو بار بار اس امر کا احساس ہوتا تھا کہ نصوص ”جزئیات“ کے احاطہ سے قاصر ہیں اور واقعات و حوادث بے شمار ہیں، ”النصوص معدودة و الحوادث ممدودة“ فقہاء حجاز جو ایک خالص عربی سماج کے درمیان اجتہاد و افتاء کا فریضہ انجام دے رہے تھے، اس صورت حال سے دوچار نہ تھے۔

دوسرا فرق یہ تھا کہ علمی مسائل میں بھی عربوں کا مزاج سادہ اور تکلفات سے خالی تھا، یہ وہی مزاج تھا جس کو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمایا تھا: ”نحن امة امیة لا نكتب ولا نحسب، الشہر ہکذا و ہکذا“، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء حجاز کے یہاں قیل و قال کم ہے، استنباط احکام میں زیادہ تر نصوص کے ظاہری مفہوم پر اکتفاء کیا جاتا ہے، اس کے برخلاف مشرقی علاقہ جو مختلف ادوار میں مختلف تحریکات اور افکار کی آماجگاہ رہ چکا تھا، ذہانت، دقت نظر، مویشگافی اور تشقیق اس کی خمیر میں داخل تھی، فقہاء عراق اس کو نظر انداز نہ کر سکتے تھے، اسی لئے ان فقہاء کے ہاں قیل و قال، ممکن الوقوع مسائل

واحکام پر بحث، نصوص کے ظاہری مفہوم کے ساتھ ساتھ اس کی تہہ میں غواصی، احکام کی مختلف شقوں کا استخراج، احکام کی علت اور اس کی حکمت پر نظر اور اس کے تحت نصوص کی تخصیص، مجمل کی تعیین اور الفاظ کی منطقی تحدید زیادہ پائی جاتی ہے۔

تیسرا فرق یہ تھا کہ مشرقی علاقہ کی اس ذکاوت و طباعی نے جہاں اس کو علوم اسلامی کا لالہ زار اور گلستانِ سدا بہار بنا دیا تھا اور حدیث و تفسیر اور مختلف علوم کی امامت اسی خطہ کو حاصل ہو گئی تھی، وہیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ یہی علاقہ سیاسی معرکہ آرائی اور سیاست کے پہلو بہ پہلو اعتقادات کی طبع آزمائی اور مختلف فرق باطلہ کی فتنہ سامانی کا مرکز بھی بنا ہوا تھا، اس کی وجہ سے ”وضع حدیث“ کی ایسی ارزانی ہوئی کہ کوئی فرقہ نہ تھا جس کے پاس اس کے عقائد و اعمال اور اس کی محبوب شخصیتوں کے فضائل و کمالات کے لئے روایات کا ایک وافر ذخیرہ موجود نہ ہو، حجاز کے علاقہ میں نسبتاً یہ فتنہ اتنا شدید نہ تھا، اس نے فقہاء عراق کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ احادیث کے قبول کرنے میں خوب حزم و احتیاط سے کام لیں، ایسی روایتیں جو کتاب اللہ سے ادنیٰ درجہ بھی مختلف محسوس ہوں، ان کو قبول نہ کریں اور مجرد سند کی بجائے حدیث کے متن کو بھی درایت کی میزان پر پرکھیں، احکام شرعی کی علت کے استخراج پر زور دیں، تاکہ دین کا مجموعی مزاج متح ہو اور اس کی روشنی میں قیاس و استنباط کریں، فقہاء حجاز اس صورت حال سے دوچار نہ تھے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے ہاں زیادہ تر صرف روایات کی ثقاہت پر بحث کی جاتی ہے، احادیث کی بناء پر کثرت سے قرآن کریم کے عموم میں تخصیص اور مطلق میں تنقید کا عمل کیا جاتا ہے اور راویوں کے بارے میں اس درجہ کی شدت نہیں پائی جاتی، جو فقہاء عراق برتتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور فقہاء عراق کی فقہ کے مزاج کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے

کہ حجاز و عراق کے حالات کے اس فرق کو سامنے رکھا جائے کہ اہل بصیرت پر یہ بات مخفی نہیں کہ یہ وہ خاص اسباب ہیں جن کی وجہ سے بہت سے احکام میں حجاز و عراق کے فقہاء کے طرز فکر اور طریق اجتہاد میں نمایاں فرق ہو جاتا ہے، جیسے خبر واحد کے ذریعہ قرآن کے عموم میں تخصیص یا اطلاق میں تقیید، جن مسائل میں ابتلاء عام ہو ان میں خبر واحد کا مقبول ہونا یا نہ ہونا، راوی کے تفقہ یا قوت حفظ کی وجہ سے روایت کی ترجیح، شریعت کے تسلیم شدہ اصول و قواعد کے مقابلہ میں خبر واحد کی قبولیت اور عدم قبولیت وغیرہ۔ (چار فہمی مسائل: ص/ ۱۳-۱۶)

اصول فقہ میں فقہ حنفی کی خصوصیات

اصول فقہ میں فقہ حنفی کی کیا خصوصیات اور امتیازات ہیں؟ ان پر روشنی ڈالنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اس امر کی وضاحت کر دی جائے کہ جو اصول ہمارے یہاں مقرر کئے گئے ہیں، وہ سب کے سب براہ راست امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے تلامذہ سے منقول نہیں ہیں، بلکہ ان کی آراء کو سامنے رکھتے ہوئے بعد کے فقہاء نے بھی وضع کئے ہیں، یہ اصول استقرار اور تخمین پر مبنی ہیں، البتہ بعد کے فقہاء نے احکام کی تخریج انہیں اصولوں کو سامنے رکھ کر کی ہے، خاتم محققین حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس اہم نکتہ کی طرف اپنی مختلف تحریروں میں توجہ دلائی ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

عندي ان المسئلة القائلة بان الخاص بين ولا يلحقه البيان وان الزيادة
نسخ وان العام قطعى كالخاص وان لا ترجيح بكثرة الرواة وانه لا يجب العمل
بحديث غير الفقهية.... وامثال ذلك اصول مخرجة على كلام الائمة وانها
لا تصح بها رواية عن ابي حنيفة وصاحبيه.

میری تحقیق یہ ہے کہ ”خاص“ واضح ہے اور محتاج بیان نہیں، لہذا اس پر زیادتی نسخ ہے اور یہ کہ عام بھی خاص ہی کی طرح قطعی ہے، کثرت روایات وجہ ترجیح نہیں، غیر فقیہ کی حدیث پر

عمل واجب نہیں.... وغیرہ وہ اصول ہیں جن کا ائمہ کے کلام سے استنباط کیا گیا ہے، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین سے اصول کی نقل و روایت صحیح نہیں۔

مصادر شرعیہ کے مدارج کی رعایت

مختلف دلائل کے درجات و مراتب کی رعایت اور ان میں غایت درجہ توازن و اعتدال فقہ حنفی کا نمایاں وصف ہے، یہی وجہ ہے کہ کتاب اللہ کی اولیت اور اس کی بالاتریت کا یہاں قدم قدم پر لحاظ رکھا جاتا ہے، حدیث سورہ فاتحہ کو نماز کے لئے ضروری قرار دیتی ہے، قرآن کریم بیان کرتا ہے کہ قرآن پڑھا جائے تو سکوت اور گوش برآواز رہنا ضروری ہے، حنفیہ نے ان دونوں کو اپنی جگہ رکھا، سورہ فاتحہ کی تلاوت کو واجب قرار دیا، لیکن اقتداء کر رہا ہو تو کہا کہ امام کی قراءت اصالتاً اپنی طرف سے اور نیابتاً اپنے مقتدیوں کی طرف سے ہے: فان قراءۃ الامام له قراءۃ حدیث سے نیت کی تاکید ثابت ہوتی ہے، قرآن نے جہاں تفصیل کے ساتھ ارکان وضوء کا ذکر کیا ہے، نیت کے بارے میں کچھ نہیں کہا ہے، احناف نے دونوں پر عمل کیا، وضوء کے انہیں افعال کو رکن قرار دیا جن کا ذکر قرآن میں ہے، لیکن نیت کو بھی مسنون کہا تا کہ دونوں پر عمل ہو جائے۔

احادیث سے آئین کا ثبوت ہے، روایات جہر کی بھی ہیں اور سر کی بھی، لیکن خود قرآن مجید نے دعاء کا جواب بتایا، وہ یہ ہے کہ کیفیت میں خشوع و خضوع ہو اور آواز میں خفاء، حنفیہ نے دونوں کی رعایت کی، ہدایت قرآنی کے مطابق آئین آہستہ کہی جائے اور جہر کی حدیث کو ابتداء اسلام یا تعلیم و تربیت کے نقطہ نظر سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وقتی عمل سمجھا جائے، تا کہ کسی کا انکار کرنے کی نوبت نہ آئے۔

حدیث کے قبول و رد کے باب میں حنفیہ کا مذاق خاص

(۱) فقہ حنفی کے طریقہ استدلال کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ اس میں حدیث کو قبول

ورد کرنے اور متعارض نصوص میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں محض راویوں کی ثقاہت ہی کو پیش نظر نہیں رکھا گیا ہے؛ بلکہ خارجی قرآن و شواہد کو بھی اس باب میں خصوصی اہمیت دی گئی ہے، جہاں سند حدیث کو اصول روایت کی کسوٹی پر پرکھا گیا ہے، وہیں متن حدیث کے قبول و رد کرنے میں تقاضہ درایت کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید کا حرف نص قطعی ہے اور اپنے ثبوت کے اعتبار سے ہر شک و شبہ سے بالاتر، احادیث میں سوائے احادیث متواترہ کے کوئی اس درجہ صحت و قوت کے ساتھ ثابت نہیں، اس لئے حنفیہ کے یہاں حدیث کے مقبول اور نامقبول ہونے میں قرآن مجید سے اس کی موافقت کو بڑا دخل ہے، امام سرحسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

جب حدیث کتاب اللہ کے خلاف ہو تو ہمارے نزدیک مقبول اور عمل کے لئے حجت نہیں ہوگی، چاہے آیت عام ہو یا خاص، نص ہو یا ظاہر، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ خبر واحد سے عام کو خاص کرنا ابتداءً جائز نہیں ہے، اسی طرح خبر واحد کی وجہ سے ظاہری معنی کو چھوڑ دینا اور مجاز کی صورت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، بخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے۔

اسی لئے بعض اوقات ایک حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہے، لیکن قرآن مجید کو اصل بنا کر اس حدیث میں تاویل کی جاتی ہے اور اس کا ایسا مقصد متعین کیا جاتا ہے کہ قرآن مجید سے اس کا تعارض نہ رہے۔

(۲) قرآن سے موافقت کی بناء پر حدیث کا مقبول و نامقبول ہونا یا متعارض روایات میں اس کی بناء پر ترجیح دینے کے اصول کو گو حنفیہ نے زیادہ برتا ہے؛ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ احناف کا طبع زاد اصول ہے اور وہ اس میں متفرد ہیں؛ بلکہ اصولی طور پر دوسرے اہل علم نے بھی اسے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے:

ابوالحسن بن حضار نے ”تقریب المدا رک علی موطا مالک“ میں کہا کہ بعض اوقات

فقہیہ ایسی حدیث۔ جس کی سند میں کوئی جھوٹا راوی نہ ہو۔ کے ہونے پر قرآن مجید کی آیت یا شریعت کے بعض اصول سے موافقت کی وجہ سے مطمئن ہو جاتا ہے، یہ بات اسے اس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔

(۳) حنفیہ کے طریقہ استدلال کے سلسلہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان کے یہاں روایات کے مقبول اور نامقبول ہونے میں اس بات کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے کہ جو روایت شریعت کے عمومی مزاج و مذاق اور اصول و قواعد سے مطابقت رکھتی ہے، بعض اوقات سند میں ضعف کے باوجود مقبول ہوتی ہے اور بعض روایتیں گو سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہیں؛ لیکن چون کہ اپنے مضمون اور متن کے اعتبار سے شریعت کے عام اور مسلمہ اصول و مبادی کے خلاف ہیں؛ اس لئے ایسی حدیثیں رد کر دی جاتی ہیں، چنانچہ قاضی ابو زید دہلوی فرماتے ہیں: الاصل عند اصحابنا ان خبر الآحاد متى ورد مخالفا لنفس الاصول لم يقبل اصحابنا۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ خبر واحد نفس اصول کے خلاف ہو تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں بہت سے مسائل ہیں جو بظاہر اسی اصول پر منطبق ہیں، جیسے حیوانات کے فضلہ کا ناپاک ہونا، عورت کے یا شرم گاہ کے چھونے کا ناقض وضو نہ ہونا، پتھر سے استنجاء میں تین پتھروں کا واجب نہ ہونا اور جس جانور کا دودھ تھن میں روک رکھا گیا ہو، (مصرۃ) اس کو فروخت کرنے کے مسئلہ میں حدیث کی ظاہری مراد پر عمل کرنے کے بجائے تاویل و توجیہ کی راہ اختیار کرنا اور اس طرح کے کتنے ہی مسائل ہیں؛ جن میں نمایاں طور پر اس قاعدہ کا اثر محسوس ہوتا ہے۔

متعارض احادیث کی ترجیح میں بھی حنفیہ نے اس اصول سے فائدہ اٹھایا ہے، جیسے

صلوٰۃ کسوف (سورج گہن کی نماز) ہی سے متعلق روایتوں کو دیکھئے؛ جن میں ایک رکعت میں ایک رکوع سے پانچ رکوع کی تعداد مروی ہے، جمہور نے سند کے قوی ہونے پر نگاہ رکھتے ہوئے اس روایت کو ترجیح دیا، جس میں ایک رکعت میں دو رکوع کا تذکرہ ہے، حنفیہ نے ان روایتوں کو ترجیح دیا، جس میں ایک رکوع کا اشارہ ملتا ہے؛ کیوں کہ یہ نماز کی عمومی کیفیت سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے۔

حنفیہ کے بعد غالباً مالکیہ کے یہاں اس اصول کو زیادہ برتا گیا ہے، علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اس طرح روشنی ڈالی ہے: خبر واحد جب شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے معارض ہو تو کیا اس پر عمل کرنا جائز ہوگا؟ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا: جائز ہے، اور امام مالک کو اس میں تردد ہے، اور مشہور قول جس کو قبول کیا گیا ہے، یہ ہے کہ اگر دوسرا قاعدہ اس کی تائید میں ہو تو اسے قبول کیا جائے گا اور اگر خبر واحد تنہا ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں واقعہ ہے کہ اس اصول کی رعایت زیادہ ہے؛ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ محدثین نے اس کو بالکل ہی ناقابل اعتناء سمجھا ہے، خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ انہوں نے اخبار آحاد کے مقابلہ میں شریعت کے قواعد عامہ کو مقدم رکھا ہے، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کتنی ہی روایتیں نقل کی ہیں اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اسی پر اہل علم کا عمل ہے، اور بعض ایسی روایتیں بھی ہیں کہ ان کی توثیق بھی کرتے ہیں اور اس کے بھی معترف ہیں کہ اہل علم کے یہاں اس پر عمل نہیں ہے۔

(۴) حدیث کے مقبول ہونے کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں ایک اہم اصول یہ ہے کہ حدیث کا صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان درجہ قبول حاصل کر لینا، بجائے خود

اس کے معتبر و مقبول ہونے کی دلیل ہے، اسی کو اہل علم نے تلقی بالقبول سے تعبیر کیا ہے، ”تلقی بالقبول“ کی وجہ سے بعض روایتیں سند کے اعتبار سے ضعیف ہونے کے باوجود اہل علم کے یہاں پایہ قبول حاصل کر لیتی ہیں اور اگر صحیح یا حسن ہیں تو ان کے استناد و اعتبار میں اضافہ ہو جاتا ہے؛ بلکہ بعض محققین کے نزدیک تو وہ تواتر کے درجہ میں آ جاتی ہے، چنانچہ حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے ”طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان“ والی روایت منقول ہے؛ ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے لکھا:

و ان كان واردة من طريق الآحاد ، فصار حيز التواتر لأن ما تلقاه الناس من اخبار الآحاد بالقبول فهو عندنا في معنى المتواتر لما بيناه .

(احکام القرآن الکریم للحصاص: ۲، ۱۳۰)

اگرچہ یہ خبر واحد کے طریقہ پر وارد ہوئی ہے؛ لیکن یہ تواتر کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ جس خبر واحد کو لوگ قبول کر لیں، وہ ہمارے نزدیک تواتر کے حکم میں ہے، اسی بناء پر جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس موضوع پر بحث کے بعد رقم طراز ہیں:

بل الحديث اذا تلقته الامة بالقبول فهو عندنا في معنى التواتر.

(قواعد فی علوم الحدیث: ۶۲)

بلکہ حدیث کو جب امت میں قبول عام حاصل ہو جائے تو ہمارے نزدیک وہ تواتر کے معنی میں ہے۔ (فقہ حنفی اور حدیث: ص: ۱۲-۱۷، ط: ایفا پبلیکیشنز)

نصوص سے غایت اعتناء

اصول فقہ میں احناف کی دوسری خصوصیت نصوص شرعیہ سے غایت درجہ اعتناء ہے، اصحاب رائے خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو قابل ترجیح تصور کرتے تھے، خود حضرت عبداللہ

بن عباس رضی اللہ عنہما کا رجحان بھی شاید اسی طرف تھا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ روایت نقل کی کہ آگ میں پکی ہوئی چیزوں کے استعمال سے وضوء ٹوٹ جائے گا تو ابن عباس نے قیاس ہی سے اس کا رد فرمایا کہ اگر ایسا ہو تو گرم پانی سے وضوء کرنے کا حکم کیا ہوگا؟ لو توضأت بماء سخن؟ اسی طرح جب یہ روایت آپ رضی اللہ عنہ تک پہنچی کہ جنازہ اٹھانے والے پر وضوء واجب ہے من حمل فلیتوضأ تو فرمایا کہ کیا خشک لکڑیوں کے اٹھانے سے ہم پر وضوء واجب ہو جائے گا اتلزمنا الوضوء عیدان یابسة؟ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اصحاب رائے میں شمار کئے جاتے ہیں، مگر آپ رحمۃ اللہ علیہ نے خبر واحد کو قیاس پر مقدم رکھا:

إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما ممكن قدم الخبر الواحد مطلقا عند الاكثرين، منهم ابو حنيفة والشافعي واحمد.

خبر واحد اور قیاس میں ایسا تعارض واقع ہو جائے کہ دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ رہے تو اکثر علماء کے نزدیک خبر واحد مقدم ہوگی، یہی رائے امام ابو حنیفہ، شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم کی ہے۔

پھر چونکہ قرآن مجید کی اولیت اور استناد و اعتبار کے لحاظ سے اس کے تفوق کو پیش نظر رکھتے ہوئے احناف نے خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص اور اطلاق کی تنقید کی اجازت نہیں دی ہے، لہذا ان فقہاء نے خبر متواترہ اور خبر واحد کے درمیان حدیث کی ایک قسم مقرر فرمائی اور اس کو ”خبر مشہور“ سے تعبیر کیا، ایسی روایت جو قرن اول میں تو خبر واحد ہی رہی ہو، لیکن اس کے بعد اس کو قبول عام حاصل ہو گیا ہو اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ میں تخصیص اور تنقید وغیرہ کی اجازت دی، اس طرح خبر واحد کا ایک قابل لحاظ حصہ اپنے ظاہری مفہوم کے ساتھ مقبول اور معمول ہو گیا۔

(۵) گویا خبر مشہور وہ ہے جو گو عہد صحابہ میں اخبار آحاد کے قبیل سے ہو، لیکن تابعین اور تبع تابعین کے عہد میں اسے قبول عام حاصل ہو گیا ہو، علامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے؛ چنانچہ خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کے درست ہونے کی وجوہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لان الامة تلتقته بالقبول واتفاقهم على القبول لا يكون الا بجماع جمعهم على ذلك. (المنار مع كشف الاسرار: ۱۳/۲)

اس لئے کہ علماء کے درمیان قبول عام اور قبولیت پر اتفاق کسی ایسے سبب سے ہی ہو سکتا ہے، جس نے ان سب کو اس پر متفق کیا ہو۔

حالاں کہ حنفیہ کے یہاں خبر واحد سے کتاب اللہ کے عام کی تخصیص اور مطلق کی تنقید نہیں کی جاسکتی، لیکن متعدد روایتیں ہیں کہ احناف نے ان کے ذریعہ تخصیص و تنقید کی ہے، جیسے: ”القاتل لایرث“ قاتل (مقتول سے) وارث نہیں ہو سکتا۔

یقید الاب من ابنه ولا یقید الابن من ابيه. (باپ بیٹے سے قصاص لے گا، بیٹا باپ سے قصاص نہیں لے سکتا)

لا زکوة فی مال حتی یحول علیہ الحول. (مال میں زکوٰۃ نہیں، جب تک اس پر سال نہ گزر جائے)

اسی لئے کہ یہ اور اس طرح کی اخبار آحاد نے قبول عام کی وجہ سے ایک خصوصی درجہ استناد و اعتبار حاصل کر لیا ہے۔ (فقہ حنفی اور حدیث، ص: ۲۰)

حدیث ضعیف بھی قیاس پر مقدم

حنفیہ کے یہاں حدیث پر عمل کا اس درجہ کا اہتمام ہے کہ ان کے یہاں یہ بات اصول کے درجہ میں ہے کہ جن مسائل میں کوئی صحیح حدیث موجود نہ ہو؛ لیکن ایسی ضعیف روایات

موجود ہوں جن کے راوی پر کذب کی تہمت نہ ہو، تو بمقابلہ قیاس کے ایسی ضعیف احادیث پر عمل کیا جائے گا، مشہور محدث اور فقیہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ کا مذہب اس طرح بیان کیا ہے:

ان مذهبہم تقدیم الحديث الضعیف على القیاس المجرد الذی یحتمل التزییف. (مرقاۃ المفاتیح: ۳/۱)

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حدیث ضعیف کو مجرد قیاس پر، جو کھوٹ کا احتمال رکھتا ہے، مقدم رکھا جائے۔

علامہ ابن حزم کو بھی اعتراف ہے کہ جمیع الحنفیۃ مجمعون علی ان مذهب ابی حنیفۃ ہی ان ضعیف الحديث عنده اولی من الرأی.

(مقدمة فی علوم الحديث للتھانوی: ۶۹)

تمام احناف اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے نزدیک ضعیف حدیث بھی قیاس سے بڑھ کر ہے۔

اور علامہ ابن القیم رقمطراز ہیں: واصحاب ابی حنیفۃ مجمعون علی ان مذهب ابی حنیفۃ ان ضعیف الحديث عنده اولی من القیاس والرأی، وعلی ذلك مبني مذهبه كما قدم حديث القهقهة مع ضعفه علی القیاس والرأی.

(اعلام الموقعین: ۷۷/۱)

حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک قیاس اور رائے پر مقدم ہے، اور اسی پر ان کے مذہب کی بنیاد ہے، جیسا کہ انہوں نے فقہیہ کی حدیث کو اس کے ضعیف ہونے کے باوجود قیاس و رائے پر ترجیح دی ہے۔

اس لئے حنفیہ کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ اپنی رائے کے مقابلہ صحیح و ثابت کو نظر انداز کر دیتے ہیں تو یہ ان کے منہج استدلال سے ناواقفیت کے باعث ہے۔

(فقہ حنفی اور حدیث، ص: ۳۶-۳۷)

حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، جن کو حاسدین نے قیاس ورائے کے لئے مطعون کیا ہے، بہ مقابلہ دوسرے فقہاء کے قیاس کا استعمال کم کرتے ہیں، اس لئے آپ نے آثار صحابہ کو بھی حجت مانا ہے، خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ان کا طریق اجتہاد منقول ہے؛ وہ اس طرح ہے:

انما اعمل اولا بکتاب اللہ، ثم بسنة رسول اللہ، ثم باقضية ابی بکر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم، ثم باقضية بقية الصحابة ثم اقيس بعد ذلك اذا اختلفوا.

میں اولاً کتاب اللہ پر، پھر سنت رسول اللہ پر، پھر خلفاء اربعہ کے فیصلہ جات، اس کے بعد دوسرے صحابہ کے فیصلوں پر عمل کرتا ہوں، اگر صحابہ میں اختلاف ہوتا ہے تو قیاس سے کام لیتا ہوں۔

نیز صحابہ کے درمیان اختلاف کی صورت میں بھی آپ نے فرمایا: انہی میں سے کسی ایک کو اختیار کرتا ہوں، ہاں! جب معاملہ تابعین تک آتا ہے تو میں بھی انہیں کی طرح اجتہاد کرتا ہوں، وما جاءنا عن اصحابه تخيرنا وما جاءنا عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال. اصل میں فقہائے احناف کا نقطہ نظریہ ہے کہ جن مسائل میں قیاس و اجتہاد کی گنجائش نہیں، ان میں صحابہ کی رائے ”حدیث رسول“ کے درجہ میں ہوگی، کیوں کہ ضرور ہے کہ ان حضرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر ہی یہ رائے قائم کی ہوگی۔

کسی حدیث کے بارے میں صحابہ کے نقطہ نظر کی اہمیت

حدیث کے اولین راوی چوں کہ صحابہ کرام ہیں، اور وہ سب کے سب عادل و ثقہ

ہیں اور ان کی عدالت و ثقاہت پر خود حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم شاہد عدل ہیں، اس لئے کسی حدیث کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو رویہ اختیار کیا ہے، حنفیہ کے یہاں اس کو خصوصی اہمیت حاصل ہے؛ چنانچہ:

(الف) اگر کوئی حدیث ایسے مسئلہ سے متعلق ہو جس میں عہد صحابہ میں اختلاف رائے رہا ہو، اور اس حدیث سے کسی نے استدلال نہیں کیا ہو، تو علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی زبان میں یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں کہیں کوئی کھوٹ موجود ہے اور یا تو یہ بعد کے راویوں کا سہو ہے یا پھر حدیث منسوخ ہے۔ (اصول السرخسی: ۱/۳۶۹) جیسے: عہد صحابہ میں اس بابت اختلاف تھا کہ جو باندی آزاد کے نکاح میں ہو اس کی طلاق تین ہوگی یا دو؟ لیکن حدیث ”الطلاق بالرجال والعدة بالنساء“ (طلاق میں مردوں کا اور عدت میں عورتوں کا اعتبار ہوگا) سے کسی نے استدلال نہیں کیا، اسی طرح نابالغ بچوں کے مال میں زکوٰۃ واجب ہونے کا مسئلہ صحابہ کے درمیان بھی اختلافی رہا ہے؛ لیکن حدیث ”ابتغوا فی اموال الیتیمی خیراً کیلاً تاکلھا الصدقة“ سے استدلال کرنا کسی صحابی سے منقول نہیں، اسی لئے حنفیہ کے یہاں ان احادیث کی تاویل کی گئی ہے۔

(ب) کسی روایت پر صحابہ کے عہد میں عمل نہ کیا گیا ہو، یا علانیہ اسے ترک کر دیا گیا ہو تو یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اس حدیث کا ظاہری مفہوم و مصداق مطلوب نہیں ہے، جیسے زنا کی سزا کے سلسلہ میں ”جلد“ (کوڑے لگانے) کے ساتھ ساتھ ”تغریب عام“ (ایک سال کے لئے شہر بدر کرنے) کی سزا صحیح احادیث میں منقول ہے۔

(بخاری: ۲/۱۰۰۸، ابوداؤد: ۲/۶۱۰)

لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک خاص واقعہ کے پس منظر میں فرمایا کہ آئندہ میں کسی کو شہر بدر کرنے کی سزا نہیں دوں گا، اس لئے حنفیہ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرنے

کی بجائے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ ”ایک سال شہر بدر کرنے“ کی سزا سیاست شرعیہ کے قبیل سے ہے، اور قاضی و امیر کی صواب دید پر ہے، اسی طرح فتح خیبر کی نظیر حضرات صحابہ کے سامنے تھی، پھر بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فتح عراق کے موقع سے اراضی عراق کی تقسیم نہ فرمائی، اس لئے حنفیہ کے نزدیک اراضی مفتوحہ کی بابت فیصلہ کرنے میں حکومت مصالح کے تحت فیصلہ کرنے کی مجاز ہے۔

(ج) اسی طرح صحابہ نے کسی روایت کو نقل کیا ہو، جو اپنے معنی و مصداق کے اعتبار سے واضح ہو، اس کے باوجود خود اس صحابی کا فتویٰ یا عمل اس روایت کے خلاف ہو، تو حنفیہ کے یہاں ایسی روایت بھی نامقبول ہے، جیسے: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ”کتے کے جھوٹے“ کے سلسلہ میں سات دفعہ دھونے کی حدیث مروی ہے، (مسلم: باب حکم ولوغ الکلب) لیکن خود ان کا فتویٰ تین دفعہ دھونے کا ہے، (طحاوی: باب سور الکلب) حنفیہ نے اس حدیث کو اصل بنایا اور سات بار والی روایت کو استحباب پر محمول کیا۔

اسی طرح امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواری پر اکثر وتر ادا فرمایا کرتے تھے، (ترمذی: ۱۰۸/۱) لیکن خود حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا معمول نقل کیا گیا ہے کہ وتر ادا کرنے کے لئے سواری سے نیچے اترتے تھے، لہذا حنفیہ نے اسی پر عمل کیا اور جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سواری پر وتر پڑھنے کا ذکر ہے، اسے تہجد پر محمول کیا؛ کیوں کہ حدیث میں وتر کا لفظ تہجد کے لئے بھی استعمال ہوا ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے وہ روایت منقول ہے جس میں عورت کے نکاح کے لئے ولی ضروری قرار دیا گیا ہے ”لانکاح الا بولی“ لیکن خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بیعتی یعنی حضرت عبدالرحمن بن ابوبکر رضی اللہ عنہ کی لڑکی کا نکاح والد کی عدم

موجودگی میں خود کیا ہے، (المبسوط، ۵: ۱۲) اسی لئے حنفیہ کے نزدیک بالغ لڑکی پر اولیاء کی ولایت استحبائی ہوگی نہ کہ وجوبی۔

البتہ اس سلسلہ میں دو باتیں قابل توجہ ہیں: اول یہ کہ اگر صحابی کا عمل یا فتویٰ کسی حدیث کے خلاف ہو اور وہ حدیث ایسے مسئلہ سے تعلق رکھتی ہو کہ بعض لوگوں پر اس کا مخفی رہ جانا قابل قیاس ہو، تو یہ اس حدیث کے مقبول ہونے میں مانع نہیں ہے، جیسے: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس بات کے قائل نہ تھے کہ حائضہ طواف و دایع ترک کر سکتی ہے، یا حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی رائے منقول ہے کہ نماز کی حالت میں قہقہہ ناقض وضوء نہیں، علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ یہ ایسے ہی مسائل میں ہے۔ (اصول السرخسی: ۸/۲)

دوسرے: اگر کسی حدیث میں ایک سے زیادہ معنوں کی گنجائش ہو اور کسی صحابی نے اپنے اجتہاد سے ایک معنی مراد لیا تو یہ حجت نہیں؛ کیوں کہ اس کی بنیاد اجتہاد ہے، نہ کہ نص، فالعبرة لما روی لا لما رأى، چنانچہ خرید و فروخت کے بارے میں: ”المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا“ مروی ہے، یہاں جمہور کے نزدیک ”تفرق ابدان“ مراد ہے اور ایجاب و قبول مکمل ہونے کے بعد بھی طرفین کو ”خيار مجلس“ حاصل ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک اس سے ”تفرق اقوال“ مراد ہے، یعنی جب تک ایجاب کے بعد قبول کا اظہار نہ ہو جائے؛ بیچ رد کرنے کا اختیار حاصل ہے؛ حالاں کہ خود حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کے وہی معنی مراد لینا ثابت ہے جو جمہور نے لیا ہے؛ لیکن چون کہ خود اس حدیث کے الفاظ میں ان دونوں معنوں کی گنجائش ہے؛ اس لئے حنفیہ کے یہاں روایت کے الفاظ زیادہ قابل لحاظ ہیں نہ کہ راوی کا اپنا اجتہاد۔

فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی اہمیت

جن مسائل میں احادیث مرفوعہ موجود نہ ہوں، کہا جاسکتا ہے کہ ان میں حنفیہ کے یہاں صحابہ کے فتاویٰ کی حیثیت قول آخر کی ہے اور عام طور پر وہ اس سے تجاوز نہیں کرتے، حنفیہ اور حنابلہ کے علاوہ شاید ہی کسی دبستان فقہ میں صحابہ کو اس درجہ اہمیت دی گئی ہو؛ چنانچہ اس سلسلہ میں حنفیہ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ ”کوئی ایسا مسئلہ ہو جس میں قیاس کو دخل نہ ہو اور اس سلسلہ میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف نقل نہ کیا گیا ہو تو اس قول پر عمل کرنا واجب ہے۔“

ولاخلاف بین اصحابنا المتقدمين والمتأخرين ان قول الواحد من الصحابة حجة في ما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه.

(اصول السرخسی: ۱۱/۲، التقریر والتحبیر: ۳۱۱/۲)

ہمارے متقدمین و متاخرین اصحاب کے درمیان اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ ایک صحابی کا قول بھی ان مسائل میں حجت ہے، جن کا حکم جاننے میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے قول پر حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے قول پر نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول پر حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول پر مہر کی کم سے کم مدت دس درہم حنفیہ نے مقرر کی ہے؛ کیوں کہ مقدار اور مدت کی تعیین میں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں۔

قیاس کا تقاضا تھا کہ وضوء اور غسل جنابت دونوں ہی میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنا سنت ہو، لیکن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کی بناء پر قیاس کو ترک کر دیا گیا اور وضوء میں سنت اور غسل میں واجب قرار دیا گیا۔

قیاس کا تقاضا تھا کہ خون زخم پر ظاہر ہوا اور اپنی جگہ سے بہہ نہ پایا تب بھی وضو ٹوٹ جاتا؛ لیکن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کی بناء پر ہم نے اس صورت کو ناقض وضو قرار نہیں دیا۔

اگر کسی شخص کی ایک شب و روز یا اس سے کم نمازیں بے ہوشی کی حالت میں گذر جائیں تو از روئے قیاس قضاء واجب نہ ہونی چاہئے؛ لیکن حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے قول کی بناء پر قضاء واجب قرار دی گئی۔

از روئے قیاس مریض موت کا اپنے وارث کے حق میں اقرار معتبر ہونا چاہئے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے قول پر اس کو غیر معتبر قرار دیا گیا۔

کوئی شخص اس طرح خرید و فروخت کا معاملہ طے کرے کہ اگر میں تین دنوں تک قیمت ادا نہ کر پایا تو ہمارے درمیان بیع نہیں تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ معاملہ فاسد ہو؛ لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے قول پر اس معاملہ کو درست قرار دیا ہے۔

اگر ”اجیر مشترک“ کے پاس سے سامان کسی ایسے سبب سے ضائع ہو گیا جس سے بچنا بھی ممکن تھا تو قیاس یہ ہے کہ اجیر پر اس کا ضمان نہ ہو؛ لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول کی بناء پر اس کو ضمان قرار دیا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے محض حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کے قول کی بناء پر حاملہ عورت کو ایک سے زیادہ طلاق دینے کو خلاف سنت قرار دیا۔

(ملخص از: اصول السنن ص: ۶/۲-۱۰۵)

حقیقت یہ ہے کہ یہ محض چند مثالیں ہیں، ورنہ فقہ حنفی میں اس کی بہت سی نظیریں ملتی

ہیں کہ قیاس واجتہاد کے بجائے ”اقوال صحابہ“ کو مشعل راہ بنایا گیا ہے اور عقل پر بہر حال نقل کو ترجیح دی گئی ہے۔ (فقہ حنفی اور حدیث: ۳۳-۳۴)

نقد حدیث میں اصول درایت سے استفادہ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کو پرکھنے کے لئے ”درایت“ سے فائدہ اٹھانے کی طرح ڈالی اور اس کے لئے دو صورتیں اختیار کیں، اول تو خود حدیث کے متن اور اس کے مضمون پر نظر ڈالی کہ آیا یہ دین کے مجموعی مزاج سے مطابقت رکھتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو ایسی اخبار آحاد کی کوئی مناسب تاویل کی اور اس پر رائے کی بنیاد نہیں رکھی، دوسرے: راوی پر بھی غور کیا کہ خود راوی میں حدیث کے مضمون کو پوری طرح سمجھنے اور منشاء نبوی تک پہنچنے کی صلاحیت ہے یا نہیں؟ کیوں کہ کبھی راوی معتبر ہوتا ہے، مگر غلط فہمی سے بات کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے، یا اگر دور وراثتیں متعارض نظر آئیں اور تاویل و توجیہ کے ذریعہ ان میں تطبیق کی گنجائش بھی نہ رہی تو جس مضمون کی روایت زیادہ فقیہ راویوں سے مروی ہو، اس کو ترجیح دیتے ہیں۔ (معارف السنن: ۲/۴۹۹، ۵۰۰) اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا وہ واقعہ معروف ہے جو تفصیل کے ساتھ ”صحابہ کے اختلاف کے نتیجے میں تابعین کے دور میں دو بڑے مکتب فکر“ عنوان کے تحت مذکور ہے۔

بعض حضرات نے اس پر نقد کیا ہے کہ روایت حدیث کا تعلق بنیادی طور پر حفظ سے ہے، اس لئے روایت حدیث میں حفظ پر تفقہ کو ترجیح دینا قرین صواب نہیں، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ روایات زیادہ تر بالمعنی مروی ہیں نہ کہ باللفظ، اور معانی حدیث کی حفاظت وہی کر سکتا ہے، جو فہم بلیغ اور قلب عقول بھی رکھتا ہو، علامہ رازی بھی فی الجملہ راوی کے تفقہ کو وجہ ترجیح قرار دیتے ہیں: ان تفقہ الراوی مرجح بحال۔ (المحصول: ۲/۴۵۴) اور علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس نقطہ نظر کی معقولیت کا احساس کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

”لانه اعرف بمدلولات الالفاظ“۔ (ارشاد الفحول: ۲۶۷)

حنفیہ کے علاوہ بعض دوسرے ائمہ حدیث و فقہ نے بھی اس اصول کو تسلیم کیا ہے، امام وکیع نے ایک صاحب سے دریافت کیا کہ تم: ”اعمش عن ابی وائل عن عبد اللہ بن مسعود“ اور ”سفیان عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعود“ میں سے کس سند کو ترجیح دیتے ہو؟ ان صاحب نے کہا: اعمش کی سند کو! وکیع نے اظہار حیرت کرتے ہوئے کہا کہ اعمش وابو وائل شیوخ ہیں اور سفیان، منصور، ابراہیم اور علقمہ فقہاء اور جس حدیث کے راوی فقہاء ہوں، وہ اس حدیث سے بہتر ہے جس کو شیوخ نے نقل کیا ہو، ”حدیث یتداولہا الفقہاء خیر من ان یتداولہا الشیوخ“۔

حنفیہ اور احادیث مرسلہ

اس طرح یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ جہاں محدثین نے اصول روایت کے اعتبار سے ذخیرہ حدیث کو پرکھا ہے اور اس کے لئے تحقیق رجال کا وہ عظیم الشان کام سرانجام دیا ہے کہ تاریخ مذاہب میں اس کی مثال نہیں مل سکتی اور مستشرقین تک نے اس کا اعتراف کیا ہے، وہاں فقہاء اور بالخصوص فقہائے احناف نے متن حدیث کو کتاب اللہ، شریعت کے عمومی اہداف و مقاصد اور مزاج و مذاق نیز جو واقعات مروی ہیں، ان کے تاریخی پس منظر کی روشنی میں پرکھنے کی جو کوشش کی ہے اور درایت حدیث کے جو اصول و قواعد قائم کئے ہیں، ان کی داد نہ دینا بھی نا انصافی ہوگی؛ لیکن افسوس کہ تحقیق حدیث کے اس پہلو کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا؛ بلکہ فقہاء حنفیہ کو ان کی اس سعی مسعود پر بعض کوتاہ فہم اور کوتاہ بین اہل قلم نے تارک حدیث اور متبع رائے ٹھہرایا، حالاں کہ یہ ایسا ظلم ہے کہ علم کی دنیا میں کم ایسا ظلم روا رکھا گیا ہوگا۔

اگر بہ نظر انصاف دیکھا جائے تو بمقابلہ دوسرے مکاتب فقہ کے یہاں احادیث

سے اعتناء زیادہ نظر آتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو اصولی اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مناسب محسوس ہوتا ہے، اول یہ کہ تابعین کی مرسل روایات میں درمیان کے واسطوں کو حذف کر کے براہ راست آپ سے نقل کی گئی روایات حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حجت ہیں، بشرطیکہ راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ عام طور پر وہ ثقہ راویوں ہی سے روایت لیتا ہے۔ (تقوالاثر: ۶۷) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور بعد کے اہل علم نے عام طور پر سند میں انقطاع کی وجہ سے مراسیل کو قبول نہیں کیا ہے، حنفیہ نے مرسل روایات اور خاص کر امام ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی مراسیل سے بہ کثرت استدلال کیا ہے، جس کا اندازہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کی ”کتاب الآثار“ سے کیا جاسکتا ہے۔

احناف کا مرسل کو قبول کرنا جہاں ان کی اس فکر کا غماز ہے کہ ”دین میں نقل پر عمل بہر حال عقل کو راہ دینے سے بہتر ہے“، وہیں یہ حقیقت بھی پیش نظر ہے کہ بہت سے محدثین حدیث کو اس وقت مرسل نقل کرتے تھے، جب متعدد شیوخ کے ذریعہ ان تک بہ کمال اعتبار و استناد یہ روایت پہنچی تھی، حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ جب کسی صحابی کی روایت مجھ تک چار چار اصحاب کے ذریعہ پہنچتی ہے تو میں ارسالاً روایت کرتا ہوں، ”اذا اجتمع لی اربعة من الصحابة علی حدیث ارسله ارسالاً“۔ (اصول السرخسی: ۱/۳۶۱) ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کہا کرتے تھے کہ جب میں کسی حدیث کو براہ راست عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کروں تو سمجھنا چاہئے کہ میں نے ایک سے زیادہ لوگوں سے یہ حدیث سنی ہے۔ ”اذا قلت : قال عبد الله فهو عن غير واحد عن عبد الله“۔ (تدریب الراوی: ۱/۱۶۹) اسی لئے حنفیہ نے نماز میں تہقہہ کے ناقض وضوء ہونے کے مسئلہ میں ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی مرسل روایت ہی کو اصل بنایا ہے۔ (سنن دارقطنی: ۱/۱۷۱)

تاہم یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اصول کوئی طبع زاد اور خود ساختہ نہیں تھا، خود صحابہ کے دور میں ہمیں اس کی مثال ملتی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مطلقہ بائنہ کی عدت کے نفقہ کے متعلق حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی روایت یہ بات کہہ کر رد کر دی تھی کہ ایک ایسی عورت کی بات پر؛ جس کے بارے میں معلوم نہیں کہ اس نے صحیح کہا یا غلط اور یاد رکھایا بھول گئی، اعتماد کر کے ہم کس طرح کتاب و سنت کو نظر انداز کریں، اسی طرح ہم حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو دیکھتے ہیں کہ بعض فقہاء صحابہ کی تنہا روایت قبول کر لیتے ہیں اور بعض صحابہ کی روایت کسی تائیدی راوی کے بغیر قبول نہیں کرتے ہیں، بعینہ یہی طریق ہے جس کو حضرت الامام نے اپنے طریق استنباط میں اختیار کیا ہے۔

اور احناف کی اصل سے دوسرے فقہاء نے بھی فائدہ اٹھایا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بسند صحیح مروی ہے کہ صاحبزادی رسول حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ سال کے بعد حضرت ابوالعاص رضی اللہ عنہ کی زوجیت میں نکاح جدید کے بغیر سابقہ نکاح ہی کی بناء پر دے دیا، حالانکہ درمیان میں چھ سال کا وقفہ ہوا جس میں ابوالعاص رضی اللہ عنہ مشرک تھے، گویا آپ نے شرک کے باوجود رشتہ نکاح باقی رکھا، اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ نئے مہر کے ساتھ دونوں کا نکاح فرمایا، اس دوسری روایت کے متعلق امام ترمذی کا بیان ہے کہ سند کے اعتبار سے اس کی صحت مشکوک ہے، ”هذا حديث في اسناده مقال“؛ لیکن عمل ائمہ اربعہ اور دوسرے فقہاء کا بھی اسی پر ہے، حدیث ابن عباس اجود اسناداً والعمل علی حدیث عمرو بن شعيب یہاں دوسرے فقہاء و محدثین نے بھی امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہی کے مزاج کے مطابق روایت کے رد و قبول میں درایت ہی سے کام لیا ہے۔

اجماع

فقہاء احناف نے ”اجماع“ کے باب میں بھی بعض ایسے قواعد مقرر کئے جن سے ”اجماع“ کا وقوع آسان ہو گیا ہے اور نسبتاً اجماعی احکام کی تعداد بھی بڑھ جاتی ہے، اجماع کے وقوع میں سہولت یوں ہے کہ تمام مجتہدین کی آراء سے صراحتاً آگاہ ہونا آسان نہیں، احناف کے نزدیک بعض مجتہدین کا کسی رائے کا اظہار کرنا اور دوسرے مجتہدین کا اس پر سکوت اختیار کرنا گویا عملاً دوسرے لوگوں کا اس رائے سے اتفاق کرنا ہے اور یہ سکوت ہی اجماع کے انعقاد کے لئے کافی ہے، تاہم یہ ”اجماع سکوتی“ بہ مقابلہ ”اجماع صریحی“ کے کمتر ہے اور بقول امام فخر الاسلام بزدوی ”خبر واحد“ کے درجہ میں ہے۔

اجماعی احکام میں یوں بھی اضافہ ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں اختلاف کے باوجود ایک طرح کا اجماع تسلیم کیا گیا ہے؛ چنانچہ اگر کسی مسئلہ میں پہلے سے فقہاء کے دو یا اس سے زیادہ اقوال ہوں تو اختلاف کے باوجود اس بات پر اجماع سمجھا جائے گا کہ اس کے سوا کوئی اور رائے اس مسئلہ میں قابل قبول نہیں ہوگی، اس پہلو کو سامنے رکھا جائے تو ”اجماعی مسائل“ کی تعداد میں خاصا اضافہ ہو جائے گا۔

قیاس اور فقہ حنفی

فقہ حنفی میں قیاس کی طرف زیادہ توجہ دی گئی ہو تو یہ چنداں قابل تعجب نہیں کہ ایک تو جیسا کہ مذکور ہوا نئے مسائل اور حوادث و نوازل سے وہ زیادہ دوچار تھے، اور ان کے حل کے لئے قیاس سے چارہ نہ تھا، دوسرے: فقہ حنفی کو اس کے عہد تدوین ہی میں اتنی قابل، ذہین

اور فہم شخصیتیں مل گئیں کہ دوسرے دبستان فقہ کو غالباً اس کے ابتدائی دور میں اس درجہ کے ذہین اور ذکی لوگ میسر نہ آ سکے، تیسرے کوفہ میں مختلف فرق باطلہ کے ظہور اور وضع حدیث کے فتنہ کی وجہ سے حدیث قبول کرنے میں حزم و احتیاط برتنا ضروری تھا اور ایسی صورت میں قیاس کے سوا کوئی اور راہ نہ تھی، اسی لئے ابراہیم نخعی کے بارے میں منقول ہے:

ویؤثر ان یقول قال الصحابی عن ان یقول قال رسول صلی اللہ علیہ وسلم، وقیل لہ: یا ابا عمر ان! اما بلغك حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم تحدثنا بہ؟ قال: بلی، ولكن اقول: قال عمر، قال عبد اللہ، قال علقمة، قال الاسود؛ احب الی واهون.

اس بات کو ترجیح دیتے تھے کہ فلاں صحابی نے کہا، بہ مقابلہ اس کے کہ کہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب آپ سے کہا گیا: اے ابو عمر ان! کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں پہنچی ہے، جس کو آپ ہم سے بیان کریں؟ انہوں نے جواب دیا: لیکن میں کہوں کہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا، علقمہ نے کہا، اسود نے کہا، تو یہ مجھے زیادہ محبوب ہے اور میرے لئے آسان ہے۔

لیکن حنفیہ اپنے اس قیاس پر قابل اطمینان اور سزاوارستائش ہیں کہ انہوں نے قیاس کے ذریعہ نفس اور خواہشات کی اتباع نہیں کی، بلکہ نصوص کے دائرہ میں وسعت پیدا کر دی، احناف کا نقطہ نظریہ ہے کہ نصوص دو طرح کی ہیں، ایک: تعبدی، جن کا مقصد بن سمجھے اطاعت و تعمیل ہے، ان کی مصالح اور علتیں انسان کے دائرہ ادراک سے باہر ہیں، ان میں قیاس کی گنجائش نہیں، چنانچہ عبادات سے متعلق اکثر احکام اسی نوع کے ہیں، دوسرے وہ احکام ہیں جو ”معلول“ ہیں، یعنی ان کی علت خود نصوص میں بتائی گئی ہے اور اگر نہیں بتائی گئی

ہو تو عقل انسانی کے لئے ان کے اسباب و علل کا ادراک ممکن ہو، ان احکام میں مجتہدان کے وجوہ و علل کا استخراج کرنے کے بعد دوسرے غیر منصوص مسائل میں بھی، جہاں جہاں یہ علتیں پائی جاتی ہوں، یہی حکم لگاتا ہے، اس طرح حقیقت پسندی کے ساتھ غور کیا جائے تو قیاس نصوص کی مخالفت اور اتباع رائے نہیں ہے، بلکہ احناف نے اس کو غیر منصوص مسائل تک نصوص کے احکام کو وسعت دینے کے لئے استعمال کیا ہے۔

احناف کے قیاسی احکام واجتہادات پر طائرانہ نظر ڈالی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قیاس کا استعمال ”اباحت“ کی بجائے ”احتیاط“ کے لئے کیا ہے، مثلاً حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ روزہ میں جماع کر لے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا، احناف نے اس پر اضافہ کیا کہ علاوہ جماع کے اگر خورد و نوش کے ذریعہ بھی قصداً روزہ توڑ لے تو یہ کفارہ کا موجب ہوگا، معذور شخص جو روزہ نہ رکھ سکے قرآن مجید نے اس پر فدیہ واجب قرار دیا ہے، احناف نے اس پر قیاس کیا کہ یہی حکم اس شخص کے لئے بھی ہوگا جس کی نمازیں باقی رہ گئیں اور اب وہ ان کو ادا کرنے کے لائق نہ ہو، قرآن نے وطی (نکاح) کے بارے میں کہا کہ کسی عورت سے وطی کرنا دونوں کے آبائی اور اولادی رشتہ داروں کو ان مرد و عورت کے لئے حرام کر دیتا ہے، چوں کہ شہوت کے ساتھ مساس ہی انسان کو فعل وطی تک پہنچاتا ہے، اس لئے احناف نے مساس اور دواعی جماع کو بھی اس حرمت مصاہرت کے لئے کافی قرار دیا، غور کیا جائے کہ ان تمام مسائل میں قیاس کے ذریعہ احتیاط و ورع کی راہ اختیار کی گئی ہے یا اتباع ہوی اور اباحت کی؟ (چار فقہی مسالک: ص/۳۶-۴۰)

محدثین کے ہاں فقہ اور فقہاء کی اہمیت

فقہ باب تفعل سے ہے جس کی اصل فقہ ہے اور فقہ کے معنی اصلاً یہ ہوتے ہیں کہ کسی

چیز کے چھلکے کو اتار کر اس کے مغز کو پالیا جائے، اصلا عربی زبان میں اس لفظ کا استعمال اس مقصد کے لئے ہوتا ہے اور جب باب تفعل میں اس کو لے گئے تو اس میں اور قوت پیدا ہو گئی اور زیادہ وسعت پیدا ہو گئی، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مغز کو پانے کی کوشش ”تفقه“ ہے، گہرائی میں اتر جایا جائے اور وہاں سے موتی لائے جائیں؛ یہ کام فقہائے ملت کا ہے محدثین کا نہیں ہے۔

حضرت امام اعمش جو محدث جلیل ہیں انہوں نے اپنے وقت کے محدث و فقیہ اعظم امام ابو حنیفہؒ سے کہا تھا: ”انتم الاطباء ونحن الصيادلة“۔ (جامع بیان العلم وفضله للعلامہ ابن عبد البر: ۱۳۱/۲) آپ طبیب ہیں اور ہم لوگ عطار ہیں، ہمارا کام عطار کا ہے جڑی بوٹی لانا ہے، پتیوں پودوں کا جمع کرنا ہے اور انہیں مرتبان میں رکھ کر دکان سجانا ہے، ہمارا کام یہ نہیں ہے کہ ہم یہ بتائیں کہ بخار میں کون سا جو شانہ استعمال کیا جائے، ہمارا کام تو یہ ہے کہ ہم دوائیں اکٹھا کر دیں، اس کے بعد آپ ڈاکٹر اور حکیم سے نسخہ لائیں، ہم اس نسخہ کے مطابق آپ کو دوا دیں گے یعنی فقیہ جب کوئی مسئلہ بتائے گا تو اس مسئلہ کے مستدلات ہم آپ کے سامنے پیش کر سکتے ہیں، اجتہاد، گہرائی اور گیرائی ہمارے بس کی بات نہیں، فقہاء اور محدثین میں یہ فرق ہے۔

امت میں انہیں کو فقہاء کہا جاتا ہے جو پہلے محدث ہوتے ہیں اور پھر فقیہ، کیونکہ حدیث کے سمندر میں غواصی کر کے موتی لانے کا نام فقہ ہے تو کوئی بھی فقیہ بغیر حدیث کی منزلوں سے گزرے فقہت کے مرتبہ بلند کو پہنچتا ہی نہیں، لہذا جب یہ کہہ دیا گیا کہ ”فلان فقیہ“ تو اس کا یہ طے شدہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ سات سمندر پار کر چکا ہے، اس نے حدیثوں کے سمندر کو سمیٹ لیا اور کوزہ میں بند کر لیا ہے، اب اس کے سامنے حدیثیں اس طرح ہیں جیسے ماہر منطق کے سامنے دلائل و براہین کا مجموعہ، اس کے لئے کوئی مسئلہ مشکل نہیں ہے، وہ

غور و فکر کرتا ہے اور چند حدیثوں سے ہزاروں مسائل نکال لیتا ہے، حضور پاک ﷺ نے اسی کی تلقین فرمائی تھی کہ جو حدیث مجھ سے سنو اسے لوگوں تک پہنچاؤ شاید وہ کسی فقیہ تک پہنچ جائے، جب وہ حدیث کسی فقیہ تک پہنچے گی تو اس حدیث سے وہ مطلب سمجھے گا جو میں چاہتا ہوں، میری مرادیں سمجھے گا، میرے نکتے سمجھے گا، میری گہرائیوں کو سمجھے گا، میں نے جو بصیرت اس کے اندر رکھی ہے اور اللہ نے جو انوار اس کے اندر رکھے ہیں وہ ان انوار اور بصائر تک پہنچے گا، اس لئے یہ فرمان ہے کہ: ”فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل حدیث إلى من هو فقیه، فلیبلغ الشاهد الغائب فرب مبلغ أوعى من سامع“۔

یہ وہ تفقہ ہے جس کی طرف قرآن نے ترغیب دی اور توجہ دلائی، احادیث میں اس پر ابھارا گیا، محدثین حدیثوں کو لے کر پہنچانے کا کام کرتے رہے اور فقہاء استنباط و اجتہاد کا فریضہ انجام دیتے رہے۔

محدثین کا کام یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے اقوال و افعال اور صحابہؓ کے اقوال اور تابعین کی روایات یعنی حدیث مرفوع، حدیث موقوف اور حدیث مقطوع جمع کریں اور یہ بتائیں کہ یہ حدیث حضور اکرم ﷺ سے منقول ہے یا نہیں، یہ حدیث صحابی سے منقول ہے یا نہیں، یہ بات تابعی سے منقول ہے یا نہیں، یہ قول ہے یا فعل یا تقریر، یہ حلیہ کا بیان ہے یا اوصاف و شمائل کا؟ واسطے درست ہیں یا درست نہیں ہیں؟ کڑیاں جڑی ہوئی ہیں یا ٹوٹی ہیں؟ حدیث صحیح ہے یا ضعیف؟ حسن ہے یا مردود اور متروک؟ وہ اس کو بتانے کی کوشش کریں کہ ہم جس راستہ سے یہ حدیث لائے ہیں وہ راستہ صاف ستھرا ہے کہ نہیں؟ اس میں کہیں شذوذ یا خرابی (علت) تو نہیں۔ بس اتنا کام ہے محدثین کا، اب اس کام کے بعد وہ فارغ ہو جاتے ہیں، وہ حدیثیں حوالہ کر دیتے ہیں فقہائے کرام کو اور اب فقہاء کرام کا کام شروع ہوتا ہے کہ

وہ احادیث پر غور کریں اور غور کر کے طے کریں کہ اس حدیث سے کیا مراد ہے، اس سے فرض ثابت ہوتا ہے یا وجوب؟ سنت ثابت ہوتی ہے یا استحباب؟ کراہت، کراہت تنزیہی ہے یا تحریمی؟ اس سے حرمت ثابت ہوتی ہے تو کس درجہ کی؟ اور یہ سارے فیصلے محض ذوق و مزاج پر مبنی نہیں ہوتے، بلکہ ان کے اصول طے شدہ ہیں۔

قرآن قطعی الثبوت ہے لیکن سب کا سب قطعی الدلالہ نہیں ہے، حدیث متواتر، قطعی الثبوت ہے، غیر متواتر قطعی الثبوت نہیں ہے، اب جس کا ثبوت جہاں قطعی نہیں ہے وہاں ثبوت کی فکر کرنا ہے، جہاں قطعی ہے وہاں دلالت کی فکر کرنا ہے، پھر دلالت کے بہت سے گوشے ہیں، دیکھنا ہے کہ دلالت کس نوعیت کی ہے اور اس کے لئے بھی زبان و بیان کے اصول طے شدہ ہیں، اصول سے ہٹ کر اگر کوئی کام کیا جائے گا تو ایک فیصلہ ابھی آپ ایک حدیث سے اخذ کریں گے، اور دوسری نص سے ایک متضاد فیصلہ لے لیں گے اور فقہ مزاجی باتوں کا مجموعہ بن جائے گا، جن اصول کو فقہاء نے مرتب کیا؛ محدثین نے نہیں کیا، یہ کام نہ محدثین کا تھا، نہ ہے۔

امام بخاریؒ اور مقام فقہات

امام بخاریؒ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں، صحیح احادیث کا عمدہ ذخیرہ انہوں نے مرتب فرمایا، اللہ تعالیٰ نے ان کو فقہات کا بھی حصہ وافر عطا فرمایا، انہوں نے احادیث کی ترتیب میں اور ابواب کے عنوانات میں فقہی نکات کی طرف اشارے فرمائے؛ لیکن انہوں نے مسائل مرتب نہیں فرمائے، نہ خود دعویٰ اجتہاد کیا، نہ امت نے انہیں فقہائے مجتہدین میں مانا، نہ کسی طبقہ نے انہیں ائمہ اربعہ کے مقابلہ میں اپنا امام مانا، نہ ان کے ہاں سے فتاویٰ صادر ہوئے ہیں، نہ انہیں قضا کی ذمہ داری سونپی گئی۔

کہا جاتا ہے ”فقہ البخاری فی تراجمہ“ بخاری کی فقہات ان کے تراجم

ابواب میں جلوہ گر ہوتی ہے، لیکن کیا اس فقہاہت سے کوئی مدون فقہ تیار ہو سکی؟ کیا ان کے شاگرد رشید امام ترمذی نے ان کو فقہاء کی فہرست میں شمار کیا اور کہیں ان کا کوئی ذکر بحیثیت فقیہ کے اپنی کتاب السنن میں کیا؟ ایک عامل کو جو دین کے اصول اور قانون پر عمل کرنا چاہتا ہے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ فرض کیا ہے، واجب کیا ہے، سنت کیا ہے، مستحب کیا ہے؟ مکروہ کیا ہے؟ حرام کیا ہے؟ مرتب شکل میں اسے معلوم ہونا چاہئے، بخاری نے کہیں پر بھی وضوء کے فرائض اور واجبات و سنن و مستحبات فقیہانہ انداز سے مدون کر کے پیش کئے ہیں؟

امام ترمذیؒ کے نزدیک فقہ اور فقہاء کی اہمیت:-

امام ترمذیؒ جو امام بخاریؒ کے شاگرد رشید ہیں، تربیت یافتہ ہیں، جنہوں نے امام بخاریؒ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا، امام بخاریؒ سے علل پر مباحثے کئے، مناقشے کئے، امام بخاریؒ سے اسمائے رجال کے نکتے حل کئے، جنہوں نے امام بخاریؒ کے ساتھ صبح و شام بسر کئے، ایک ”ترمذی“ کے ہیں تو دوسرے ”بخاری“ کے، ایک ازبکستان کے شمال کے ہیں تو دوسرے جنوب کے، اور ان کی خدمت میں رہ کر اور ان سے تربیت حاصل کر کے وہ فن سیکھا ہے جو محدثین کو حاصل رہا ہے، انہوں نے متن حدیث کو بھی سمجھنے کی کوشش کی ہے، علل حدیث کو بھی، تراجم اور اسماء رجال کی بحثوں کو بھی سمیٹا ہے اور فقہاء کرام کے مستدلات اور ان کی آراء بھی پیش کی ہیں اور ان کی آراء کے درمیان محاکمہ کرنے کی بھی کبھی کوشش کی ہے، جنہوں نے یہ سب کچھ کیا ہے وہ بخاری کے مدرسہ کے بہترین فارغ التحصیل ہیں، اس بات کا گویا بزبان حال برملا اعلان کرتے ہیں کہ میں فقیہ نہیں ہوں، میں تو محدث ہوں، میرا کام فقہاء کے مستدلات جمع کر دینا ہے، مجھے بتانا ہے کہ یہ قول ابن المبارک کا ہے، یہ مالک کا، یہ

اہل کوفہ کا، یعنی ابو حنیفہؒ یا کعب بن الجراحؒ یا دیگر ائمہ کا ارشاد ہے، شافعیؒ کا یہ قول ہے، احمد بن حنبل نے یہ کہا ہے اور اسحاق بن راہویہ نے یہ، یہ لیث کا قول ہے، یہ اوزاعی کا، یعنی ائمہ فقہ کے مقام کو تسلیم کر کے ان کے اقوال پیش کر دینا اور ان کے مستدلات بتانا، یہ ان کا موضوع ہے، اگر حدیث ضعیف بھی ہے تو وہ یہ فرماتے ہیں: وقد ذهب الى ذلك اكثر اهل العلم، ضعیف حدیث ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں: اکثر علماء صحابہ اور تابعین اس کی طرف گئے ہیں، انہوں نے اس کو قبول کیا ہے، حدیث منقطع پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے اسلئے کہ مؤید بالا حدیث الأخری، مؤید بالمتابعات اور مؤید بالشواہد ہے، وہ اس بنیاد پر فیصلے کرتے ہیں، کہیں پر وہ یہ دعویٰ نہیں کرتے، نہ زریب نہ ببا ننگ دہل کہ بخاری کا یہ مسلک ہے اور مسلم کا یہ، یحییٰ بن معین کا یہ مسلک ہے اور علی بن المدینی کا یہ۔ یحییٰ بن معین کا یہ حال ہے کہ بیٹھے ہیں اور حلقہ تلائمہ لگا ہے اور ہر تلمیذ ان سے ایک ایک محدث کے بارے میں پوچھ رہا ہے، ماذا تقول فی فلان بن فلان، ماذا تقول فی فلان؟ وہ کبھی فرماتے ہیں ”ثقة“ اور کبھی ”لا بأس به“ اور کبھی ”ضعیف“ جن کا حال یہ ہے کہ تراجم رجال ان کی نگاہوں کے سامنے ہیں اور افراد کے بارے میں فیصلے صادر کر رہے ہیں، کبھی انہوں نے اس کی نہ جرات کی اور نہ کسی محدث نے کہ مسالک فقہ نقل کرتے ہوئے ان کا مسلک نقل کیا جائے، ترمذی مسالک نقل کرنے کا اہتمام کرتے ہیں اور ترمذی بخاری کے شاگرد رشید ہیں لیکن مجھے بتائیے کہ کیا امام ترمذی نے امام بخاریؒ کے مسلک کا فقہائے کرام کے مسلک کے ساتھ تذکرہ کیا ہے، امام بخاریؒ کا کوئی الگ مسلک تھا؟ غلط ہے یہ کہنا، امام بخاریؒ محدث جلیل تھے، ان کے سامنے فقہاء کرام کی کوششیں تھیں اور ان فقہاء کرام کی کوششوں سے

وہ متفق اور مستفید تھے، جہاں ان کی اپنی کوئی رائے احادیث کی روشنی میں بنی تھی وہ اس پر عمل کرتے تھے لیکن انہوں نے اپنے مسلک کی کوئی داغ بیل نہیں ڈالی تھی، اس کے لئے اصول نہیں طے کئے، قواعد نہیں بنائے، امت کو نہ اس کی عملاً دعوت دی، نہ حالاً نہ مقالاً، اور ان کے شاگرد رشید ترمذی اگر یہ جانتے کہ بخاری بھی صاحب مسلک ہیں تو ضرور کہتے کہ بخاری کی یہ رائے ہے، جب وہ آراء فقہاء کا تذکرہ کرتے ہیں تو کہیں پر بخاری کا تذکرہ کرتے، کہیں علی بن مدینی کا، کہیں یحییٰ بن سعید القطان کا تذکرہ کرتے، کہیں وکیع بن الجراح کا، کہیں شعبہ بن الحجاج کا تذکرہ کرتے، کہیں کسی اور محدث کا، لیکن یہ طے شدہ بات تھی کہ مسلک کی جب بات آئے گی تو ائمہ کا تذکرہ ہوگا جو فقہاء اجلہ ہیں، جو اس امت کے قانونی رہبر و رہنما ہیں جنہوں نے کتاب و سنت پر بصیرت حاصل کی ہے، یہ مقام انہیں کا ہے، ہمارا مقام ان کے اقوال نقل کر کے جائزہ لے لینے کا تو ہو سکتا ہے لیکن ان کی کوششوں سے صرف نظر کا نہیں، پوری کتاب السنن دیکھئے، دو چار جگہیں ایسی ہیں جہاں ترمذی نے کسی مسئلہ پر بحث کی ہے۔

تو اتنا کام ایک محدث جلیل کا ہے کہ اگر کسی دلیل کے استعمال میں یا اس سے استدلال میں اسے کوئی غلطی محسوس ہو رہی ہے تو وہ اس غلطی کا تذکرہ کرنے کی جرأت کرے، اور ایسی جرأت امام ترمذی نے چند جگہوں پر کی ہے جو انگلیوں پر گنی جاسکتی ہیں۔ ان کا جو مقام تھا اس کے مطابق انہوں نے کام کیا، وہ ہمارے سر آنکھوں پر لیکن یہ وہی کام تھا جس کا تذکرہ حضرت اعمش نے فرمایا کہ: محدثین عطار کا کام انجام دیتے تھے فقہاء طبیب کا۔ (محدثین کے یہاں فقہ اور فقہاء کی اہمیت)

تیسری صدی میں محدثین کی سرگرمیاں

تیسری صدی ہجری میں علم حدیث کو بڑی ترقی ہوئی اور اس فن کا ایک ایک شعبہ پایہ

تکمیل کو پہنچا، محدثین اور ارباب روایت نے (اللہ تعالیٰ ان کی سعی کو مشکور فرمائے) طلب حدیث میں بحر و بر کو پار کیا اور دنیائے اسلام کا گوشہ گوشہ چھان مارا، ایک ایک شہر اور ایک ایک قریہ میں پہنچ کر تمام منتشر اور پراگندہ روایتوں کو یکجا کیا، مسند حدیثیں علیحدہ کی گئیں، صحت سند کا التزام کیا گیا، اسماء الرجال کی تدوین ہوئی، جرح و تعدیل کا مستقل فن بن گیا اور صحاح ستہ جیسی بیش بہا کتابیں تصنیف ہوئیں۔

گذشتہ مؤلفین براہ راست مشاہیر تابعین یا کبار تبع تابعین کے شاگرد تھے بایں وجہ ان کو اسناد کے بارے میں تحقیقات کی بہت کم ضرورت پیش آتی تھی، لیکن اس صدی میں وسائط اسناد پہلے سے کئی گنا بڑھ گئے تھے لہذا اس دور کے محدثین کو تاریخ رجال کی طرف مستقل توجہ کرنی پڑی جس سے اسماء الرجال کا عظیم الشان فن مدون ہوا، یہ کوئی معمولی کام نہ تھا، ہر روایت کے سلسلہ اسناد میں جتنے لوگوں کے نام آئے ہیں ان میں سے ہر ایک کی بابت یہ معلوم کرنا کہ کون تھا، کیسا تھا، کیا کرتا تھا؟ اس کا چال چلن کیسا تھا، سمجھ بوجھ کیسی تھی، ثقہ تھا یا غیر ثقہ، عالم تھا یا جاہل، ذہین تھا یا غبی، حافظہ کیسا تھا، یادداشت کا کیا حال تھا، کہاں کا باشندہ تھا، کس قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، کہاں کہاں تحصیل علم کی، کن کن شیوخ سے ملا، کب پیدا ہوا اور کس وقت وفات پائی وغیرہ وغیرہ ان جزئی امور کا پتہ چلانا کتنا کٹھن کام تھا، مگر محدثین کے ایک گروہ کثیر نے اس کام کے لئے اپنی عمریں وقف کر دیں، شہر شہر پھرے، گاؤں گاؤں میں پہنچے، راویوں سے خود جا کر ملے، ان کے متعلق ہر قسم کے حالات دریافت کئے، جن کی بدولت ہر روایت کے بارے میں اسناد کے اعتبار سے قوت وضعف، صحت و بطلان اور اتصال و انقطاع کا فیصلہ کرنا آسان ہو گیا اور حدیث کے متعلق بہت سی نئی اصطلاحیں مثلاً صحیح، حسن، عزیز، غریب، ضعیف، مسند، مرسل، منقطع وغیرہ عالم وجود میں آئیں۔

اگلے علماء کے یہاں مسند و مرسل اور صحیح و حسن کی کوئی تفریق نہ تھی، وہ سب اقسام کو یکساں قابل حجت قرار دیتے تھے لیکن اس صدی کے شروع ہی میں ارباب روایت میں حدیث مرسل کے بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا، بعض نے اس کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کیا، بعض نے اس کا درجہ مسند کے بعد رکھا اور بعض نے اس کو مسند پر ترجیح دی۔

مرسل کا انکار اگرچہ بعض ارباب روایت نے اپنے خیال میں احتیاط کے پیش نظر کیا تھا لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کو متعدد مسائل میں جہاں مرسل کے علاوہ اور کوئی روایت مسنداً ان کے علم میں نہ تھی اگلے ائمہ سے اختلاف کرنا پڑا اور فقہاء مجتہدین سے ارباب ظواہر کی مخالفت کی ایک وجہ یہ بھی ہے، متاخرین میں دارقطنی اور بیہقی بڑے نامور محدث گزرے ہیں؛ مگر ان دونوں کی یہ کیفیت ہے کہ سند پر سند اور روایت پر روایت ذکر کرتے چلے جاتے ہیں، اور اس کے ضعف کی ان کے پاس بجز اس کے کوئی دلیل نہیں ہوتی کہ اسے مرسل ثابت کریں یا موقوف کہہ دیں۔

اس وقت تک مصنفین عام طور پر اپنی کتابوں میں ان ہی روایات کو جگہ دیتے تھے جو اہل علم میں متداول چلی آتی تھیں، اس کا بھی اہتمام تھا کہ حدیث نبوی کے ساتھ صحابہ و تابعین کے اقوال بھی درج کئے جائیں لیکن اس دور میں یہ انداز بدل گیا، اب ارباب روایت نے ہر نادر نوشتہ اور غیر متداول صحیفے کا کھوج لگایا تھا، حجاز، عراق، شام اور مصر جملہ بلاد اسلامیہ کے افراد و غرائب، خاص خاص خاندانوں کی تحریری یادداشتیں جن کی روایت اسی خاندان میں محدود و منحصر تھی، اسی طرح کسی غیر مشہور صحابی کی کوئی روایت جس کو ان سے صرف ایک آدمہ شخص روایت کرتا چلا آتا تھا، غرض تمام پریشان اور غیر متداول روایات اس عہد میں ہر طرف سے جمع کر لی گئیں تھیں، طرق و اسانید کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ بعض وقت تلاش و تتبع سے ایک ایک روایت کی سوسو بلکہ اس سے بھی زیادہ اسنادیں مل جاتی تھیں، اس طرح تمام

اقالیم کا علم روایت جواب تک خاص تھا، سینوں یا سفینوں میں منتشر اور پراگندہ تھا، اس صدی میں محدثین کی کوشش سے یکجا ہو گیا تھا۔

ان غرائب و افراد اور نوادر آثار کے جمع ہو جانے پر بہت سی ایسی روایات سامنے آئیں کہ جن پر صحابہ و تابعین اور سلف مجتہدین کا عمل نہ تھا، محدثین کی ایک جماعت جو روایت سے زیادہ روایت پر زور دیتی تھی ان روایات کی صحت پر مصر تھی، ان کا خیال تھا کہ صحیح سند سے ایک چیز کے ثابت ہو جانے کے بعد اس پر عمل کرنے میں چون و چرا کرنا دیدہ و دانستہ حدیث کی مخالفت کرنا ہے، ادھر عام اہل فتویٰ ایسی روایات کو سلف کے عدم تعامل و عدم توارث کی بنا پر شاذ اور متروک العمل سمجھتے تھے، ارباب روایت کا بڑا زور اس بات پر تھا کہ علماء صحابہ و تابعین ہمیشہ مسئلہ کے متعلق حدیث نبوی کی تلاش کرتے رہے ہیں، ہاں حدیث نہ ملتی تو مجبوراً دوسرے استدلال سے کام لیتے تھے، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ دستور رہا کہ اگر اسی مسئلہ میں آئندہ چل کر انہیں کوئی حدیث مل جاتی تو وہ اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر اس پر عمل پیرا ہو جاتے تھے لہذا صحابہ و تابعین کا کسی حدیث پر عمل نہ کرنا اس کی علت قادحہ نہیں بن سکتا، اس نظریہ کی وجہ سے محدثین اور ارباب روایت کے ایک گروہ نے ایسی تمام روایات کو معمول بہ قرار دیا اور ان مسائل میں سلف مجتہدین سے بالکل الگ رائے قائم کی اور صحابہ و تابعین کے جو فتاویٰ ان روایات کے خلاف ملے انہیں تسلیم نہ کرتے ہوئے صاف کہہ دیا کہ ہم رجال و نحن رجال (وہ بھی مرد تھے اور ہم بھی مرد ہیں یعنی جس طرح انہیں اجتہاد کا حق تھا ہمیں بھی ہے)۔

مثلاً قلعین کی حدیث اگلے طبقہ میں شائع نہ تھی، اس دور میں اس کی اشاعت ہوئی اور بعض ارباب روایت نے اپنے مذہب کی بنا اسی حدیث پر رکھی لیکن جن علماء کے سامنے سلف کا تعامل تھا انہوں نے اس کو شاذ اور متروک العمل قرار دیا۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی لکھتے ہیں: اس کی مثال قلتین کی حدیث ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور بہت سے طریقوں سے مروی ہے جو بیشتر اس سلسلہ سند پر منتہی ہوتے ہیں، ولید بن کثیر، محمد بن جعفر بن زبیر سے وہ عبد اللہ سے یا ولید سے، وہ محمد بن عباد بن جعفر سے وہ عبید اللہ بن عبد اللہ سے پھر عبد اللہ اور عبید اللہ دونوں حضرات ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پھر اس سند کے بعد اس کے بہت سے طریقے شاخ در شاخ پھیلے اور عبد اللہ و عبید اللہ اگرچہ دونوں ثقافت میں سے ہیں لیکن ان علماء میں نہیں کہ جن پر فتویٰ کا مدار اور لوگوں کا مدار اور لوگوں کا اعتماد تھا، اس وجہ سے یہ حدیث نہ سعید بن المسیب کے عہد میں ظاہر ہوئی اور نہ زہری کے زمانہ میں اور نہ اس پر مالکیہ ہی چلے اور نہ حنفیہ چنانچہ ان سب لوگوں نے اس پر عمل نہ کیا۔

علامہ ابن القیمؒ نے تہذیب سنن ابی داؤد میں اس حدیث کے متروک العمل ہونے پر بڑی سیر حال بحث کی ہے اور بہت سے دلائل سے اس کا ناقابل قبول ہونا بیان کیا ہے اور اس کے شذوذ پر بحث کرتے ہوئے طویل گفتگو کی ہے۔

قلتین کی طرح ”آمین بالجہر“ کی حدیث بھی ہے؛ چنانچہ محدث دارقطنی اس کو اپنی سنن میں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قال ابو بکر: هذه سنة تفرد بها اهل الكوفة . عبد اللہ بن ابی داؤد سجستانی کا بیان ہے کہ یہ وہ سنت ہے جس کی روایت صرف اہل کوفہ نے کی ہے۔

اور اس پر مستزاد یہ کہ خود علماء اہل کوفہ میں سے کسی کا اس روایت پر عمل بھی نہیں ہے، اسی طرح ”خیار مجلس“ کی حدیث کہ نہ اس پر فقہاء سبعہ نے عمل کیا ہے اور نہ فقہاء کوفہ نے، اور حدیث ”مصرۃ“ کہ نہ اس پر امام اعظم کا عمل ہے نہ امام مالک کا، اور دوسری وہ تمام روایات کہ جن پر عہد صحابہ و تابعین میں ائمہ فتویٰ کا عمل نہ تھا، ان سب روایات کے بارے میں فقہاء اور ارباب روایت کا نقطہ نظر بالکل جدا جدا تھا، فقہاء ان تمام روایات کو تعامل

وتوارث سلف کی روشنی میں جانچتے تھے اور ارباب روایت صرف صحت سند پر مدار رکھتے تھے۔
شاہ ولی اللہ صاحب ازالۃ الخفاء میں لکھتے ہیں: اتفاق سلف وتوارث ایشاں اصل عظیم است در فقہ۔

اور ”الانصاف“ میں ارباب روایت کا طرز عمل یہ بتاتے ہیں: پھر جب وہ کتاب اللہ میں مسئلہ نہ پاتے تو رسول اللہ ﷺ کی حدیث لیتے؛ خواہ حدیث مشہور اور فقہاء میں دائر ہوتی یا کسی شہر یا کسی خاندان یا کسی خاص طریقہ سے مخصوص ہوتی اور خواہ اس پر صحابہ اور فقہاء کا عمل ہوتا یا نہ ہوتا اور جب تک مسئلہ میں کوئی حدیث موجود ہوتی اس وقت تک اس مسئلہ کے خلاف نہ آثار میں سے کسی اثر کی پیروی کی جاتی اور نہ مجتہدین میں سے کسی مجتہد کے اجتہاد کی۔

غرض یہ وہ وجوہ ہیں کہ جن کی بنا پر متقدمین میں اور اس دور کے بعض ارباب روایت میں بہت سی احادیث کی تصحیح وتصنیف کے سلسلہ میں اختلاف ہو گیا، اصحاب ظواہر نے اپنے مذہب کی بنا اسی عہد کی تحقیقات پر رکھی لیکن محققین کے نزدیک اس بارے میں صدراول کا فیصلہ معتبر ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی ”شرح سفر السعادة الموسوم بـ المنهج القويم فی شرح الصراط المستقیم“ میں فرماتے ہیں: اور زمانہ متاخر میں حدیثوں کی صحت وضعف کا حکم زمان سابق سے جدا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث متقدمین کے زمانہ میں صحیح ہو بسبب اس کے کہ ان راویوں میں جو متقدمین اور آنحضرت ﷺ کے درمیان واسطہ تھے صحت وقبول کے شرائط جمع تھے اور بعد کو دوسرے راویوں کی وجہ سے کہ جو ان کے بعد آئے اس میں ضعف پیدا ہو گیا، پس متاخرین محدثین کے کسی حدیث پر ضعف کا حکم لگا دینے سے لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانہ میں بھی ضعیف ہی ہو اور یہ نکتہ ظاہر ہے اور بعض محققین کے اس بیان سے بھی جو انہوں نے ذکر کیا ہے کہ حدیث کے تواتر

شہرت اور وحدت کے بارے میں صدر اول کا حکم معتبر ہے ورنہ بہت سی وہ حدیثیں کہ جو اس زمانے میں آحاد تھیں اور بعد کو ان کے بہت سے طریقوں کے وجود میں آ جانے کے باعث کہ جو زمانہ مابعد میں اس علم کے رواج پانے اور طالبین و مؤلفین کی کثرت ہو جانے سے پیدا ہو گئی شہرت کے درجہ پر جانچیں گی، اس بات پر روشنی پڑتی ہے۔

بہر حال اس دور میں جمع روایات، تنقید احادیث، اصول روایت اور امتیاز مراتب کے سلسلہ میں بہت سی ایسی نئی چیزیں پیدا ہوئیں کہ جس کی بنا پر اس دور کے مصنفین کو حدیث کی تدوین اپنے اپنے ذوق کے مناسب نئے انداز سے کرنی پڑی، گذشتہ مؤلفین حدیث نبوی کے پہلو بہ پہلو آثار صحابہ و تابعین کو بھی درج کرتے تھے، اس عہد میں حدیث کو آثار سے علیحدہ کر کے مسند احادیث کے جمع و استقصاء کا اہتمام کیا گیا چنانچہ ہر راوی کی تمام پریشان اور غیر مرتب روایتیں یکجا کی گئیں، اور مسانید کی تصنیف کا آغاز ہوا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی مقدمہ فتح الباری میں دوسری صدی کے مشاہیر مصنفین علم حدیث کا ذکر کر کے لکھتے ہیں:

یہاں تک کہ بعض ائمہ حدیث کی یہ رائے ہوئی کہ صرف آنحضرت ﷺ ہی کی حدیثوں کو مستقل طور پر علیحدہ جمع کیا جائے اور یہ ۲۰۰ ھ کے ختم پر ہوا؛ چنانچہ عبداللہ بن موسیٰ عسیٰ کوفی، مسدد بن مسرہ بصری، اسد بن موسیٰ اموی اور نعیم بن حماد خزاعی نزہل مصر نے ایک ایک مسند تصنیف کی، پھر اور ائمہ بھی ان ہی کے نقش قدم پر چلے اور حفاظ حدیث میں مشکل ہی سے کوئی امام رہا ہوگا کہ جس نے اپنی احادیث کو مسانید پر مرتب نہ کیا ہو، چنانچہ امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ اور عثمان بن ابی شیبہ اور ان جیسے دیگر اکابر نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا اور بعض محدثین نے؛ جیسے کہ ابوبکر ابن ابی شیبہ ہیں؛ ابواب و مسانید دونوں عنوانوں پر کتابیں لکھیں۔

حاصل یہ کہ زیر نظر عصر و عہد تدوین حدیث میں کچھ نئے تغیرات لایا، ایک تو اس لیے کہ گردش دوران سے تغیر کا پیدا ہونا ناگزیر ہے، دوسرے یہ کہ کچھ جدید عوامل و عناصر اس کے موجب بنے، سابقہ ادوار میں محدثین تدوین حدیث کرتے وقت صحابہؓ و تابعین کے اقوال و فتاویٰ کو بھی احادیث کے ساتھ ملا دیا کرتے تھے، اس عہد میں احادیث نبویہ کو اقوال صحابہؓ و تابعین سے الگ کرنے کا رجحان ابھرا، جب مامون نے خلق قرآن کے فتنہ کو ہوا دی اور معتزلہ محدثین پر مسلط ہو کر ان کی بے وقعتی کرنے لگے اور ان کو متناقض و مشکل اور افسانوی احادیث کے روایت کرنے والے قرار دینے لگے تو محدثین ان کی تردید و تنقید کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے، محدثین نے معتزلہ کے وارد کردہ مطاعن و اعتراضات اور ان احادیث کو جمع کیا، جن کو معتزلہ نے متناقض و مشکل قرار دیا تھا، اور ان کی تردید کر کے ان کے دجل و فریب کا پردہ چاک کیا۔ مذکورہ صدر بیان کی روشنی میں تدوین حدیث میں ابھرنے والے جدید میلانات کو ہم تین قسموں میں منقسم کر سکتے ہیں۔

پہلا طریقہ:-

مشکلمین نے حدیث و اہل حدیث کو جن مطاعن کا ہدف بنایا تھا علماء نے ان کو جمع کیا، ایک ایک کر کے ان کا ازالہ کیا اور محدثین کے دامن کو ان داغ دھبوں سے پاک کیا، اس ضمن میں جن لوگوں نے نمایاں خدمات انجام دیں، ان میں امام ابن قتیبہ کا اسم گرامی پیش پیش ہے۔ آپ نے اس مقصد کے پیش نظر ”تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی اعداء الحدیث“ نامی کتاب تحریر کی۔ اسی طرح امام بخاری کے استاذ علی ابن المدینی نے ”اختلاف الحدیث“ پانچ اجزاء میں تحریر کی۔

دوسرا طریقہ:-

اس دور میں مسانید کے طرز پر حدیثیں جمع کی گئیں، مسند سے محدثین کے نزدیک یہ

مراد ہے کہ مؤلف ایک صحابی کو عنوان بنا کر اس کے تحت مذکورہ صحابی کی تمام مرویات جمع کر دیتا ہے؛ قطع نظر اس سے کہ وہ احادیث صحیح ہوں یا ضعیف اور ان کا تعلق کسی ایک دینی مسئلہ کے ساتھ ہو یا متعدد مختلف مسائل کے ساتھ۔

مگر اس میں شبہ نہیں کہ مسند نویسی کا طریق کار عیوب و نقائص سے خالی نہیں اس لیے کے مسانید کا مطالعہ کرنے والا اگر صاحب فن اور اسانید و متون کا نقاد نہ ہو تو وہ اس تذبذب میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ آیا یہ حدیث صحیح ہے یا ضعیف؟ نیز یہ کہ آیا اس سے احتجاج کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ ہر حدیث میں اس کے نزدیک صحت و ضعف دونوں کا احتمال موجود ہوگا، مسانید میں دوسری دقت یہ ہے کہ چونکہ احادیث کو فقہی ابواب پر مرتب نہیں کیا گیا ہوتا اس لیے احادیث سے دینی احکام معلوم کرنا بڑا کٹھن کام ہے۔

تاہم اس میں شبہ نہیں کہ مسند نویسی کی صورت میں محدثین نے حدیث نبوی کی نہایت جلیل القدر خدمت انجام دی ہے، اس لیے کہ انہوں نے احادیث نبویہ کو صحابہؓ و تابعین کے اقوال و فتاویٰ سے الگ کیا اور متون و اسانید کا عظیم ذخیرہ یک جا کر دیا، احادیث ضعیفہ کی تالیف و تدوین محدثین نے بے شمار فوائد و مقاصد کے پیش نظر کی۔ اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) بعض دفعہ ضعیف حدیث متعدد طرق و اسانید سے منقول ہونے کی وجہ سے صحت کے درجہ پر فائز ہو جاتی ہے۔

(۲) حدیث ضعیف جب کہ متعدد طرق سے مروی ہو تو وہ لائق احتجاج ہو جاتی ہے۔

(۳) بعض ضعیف حدیثیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کی صحت نقاد حدیث پر بعد

ازاں واضح ہو جاتی ہے۔

تیسرا طریقہ:-

اس دور میں تدوین حدیث کے سلسلہ میں تیسرا رجحان یہ پیدا ہوا کہ احادیث کو فقہی

احکام کے مطابق مرتب کر کے مختلف انواع میں تقسیم کر دیا گیا، مثلاً نماز سے متعلق احکام کو کتاب الصلوٰۃ اور روزہ کے سلسلہ میں وارد شدہ مسائل کو کتاب الصیام میں شامل کیا گیا، جن محدثین نے یہ طریقہ اختیار کیا تھا ان میں سے بعض نے صرف احادیث صحیحہ پر اکتفا کیا، مثلاً امام بخاریؒ و مسلمؒ نے صحیحین میں یہی روش اختیار کی۔ اور بعض نے احادیث صحیحہ کے ساتھ بعض ضعیف احادیث بھی شامل کر دیں، مثلاً ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور دیگر محدثین۔

تیسری صدی ہجری تدوین حدیث اور حدیث کے طلبہ کے لیے سہولت پہنچانے کے نقطہ خیال سے ازمنہ سابقہ کے مقابلہ میں نہایت مسعود و مبارک ثابت ہوئی، بڑے بڑے محدثین ناقدین اور ماہر مصنف و مؤلف سب اسی دور میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے، اسی زرین دور میں حدیث کی کتب خمسہ یعنی بخاری، مسلم، سنن ابی داؤد، نسائی و ترمذی عالم وجود میں آئیں، سب علماء نے ان کتب پر اعتماد کیا اور ان کی خدمت کا کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہ کیا۔

کسی نے ان کتب کی شرح لکھی اور کسی نے اختصار کیا، بعض ان پر نقد و جرح کرنے والے اور بعض تائید و حمایت کرنے والے ثابت ہوئے، بعض نے ان کی تخریج کی اور ان کے روایات و رجال کی تاریخ لکھی، وہ بھی تھے جنہوں نے ان کے اطراف کو یک جا کیا اور جو حدیثیں ان سے رہ گئی تھیں ان کو جمع کیا۔ امام نووی اور دیگر محدثین نے کہا ہے کہ چند احادیث صحیحہ ہوں گی جن کو ان پانچوں کتب میں سمویانہ جاسکا۔

امام بخاری کے حالات زندگی

نام و نسب

آپ کا پورا نام و نسب اس طرح ہے: ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ

بن بردزبہ۔

بردزبہ مجوسی تھے، اور اسی حالت میں ان کا انتقال ہوا، ان کے لڑکے مغیرہ نے والی

بخارا ایمان جعفری کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا، ایمان جعفری کا پورا نام ابو عبد اللہ محمد بن جعفر بن ایمان المسندی ہے، سیدنا امام بخاریؒ کی کوئی اولاد زینہ نہ تھی۔

امام بخاریؒ کی کنیت ابو عبد اللہ ہے، محمد نام ہے، والد بزرگوار کا نام اسماعیل ہے، دادا کا نام ابراہیم، پردادا کا نام مغیرہ اور جد امجد کا نام بردزبہ ہے، الجعفری الیمانی ان کی نسبت ہے اور امیر المؤمنین فی الحدیث ان کا لقب ہے۔

بخاری کہنے کی وجہ تو یہ ہے کہ آپ کا مادر وطن بخارا ہے، جعفری کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ کے جد امجد حضرت مغیرہ نے والی بخارا ایمان الجعفری کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا، اس لیے کہ پہلے زمانہ میں اس شخص کی طرف بھی نسبت کی جاتی تھی جن کے ہاتھ پر آدمی مسلمان ہوتا تھا۔ (تہذیب الکمال: ۸۸/۱۶)

امام بخاریؒ کی ولادت باسعادت

علامہ مستنیر بن عتیقؒ (ہدی الساری: ص/۶۶۲، تہذیب الکمال: ۸۸۱/۶) نے خود امام بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ آپ کی ولادت باسعادت ۱۳ شوال المکرم ۱۹۴ھ بروز جمعہ بعد نماز جمعہ ہوئی، آپ کی جائے ولادت بخارا ہے۔ مستنیر بن عتیقؒ کہتے ہیں کہ محمد بن اسماعیل نے مجھے اپنی جائے پیدائش اور تاریخ پیدائش کو اپنے والد محترم کی بیاض سے دکھلایا۔ علامہ سمعانی، علامہ ابن الجوزیؒ، علامہ ابن الصلاحؒ، علامہ مزنیؒ، علامہ شمس الدین ذہبیؒ، امام نوویؒ اور حافظ اشبیلیؒ نے حضرت امام بخاریؒ کی تاریخ ولادت باسعادت یہی نقل کی ہے، معلوم ہوا کہ یہ قول جمہور علماء کا ہے، بعض حضرات نے آپ کی تاریخ پیدائش میں ۱۲ شوال المکرم بھی لکھا ہے۔

تاریخ ولادت کے سلسلہ میں دونوں قولوں میں تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ بارہ اور تیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے، ممکن ہے کہ کسی کے نزدیک چاند مقدم ہو تو ایک دن بڑھ گیا اور کسی کو چاند دیکھنے میں رہ گیا ہو تو ان کے نزدیک ایک دن گھٹ گیا۔

علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی ولادت جمعہ کی رات میں ہوئی (مقدمہ لامع: ص/۲۸)، یہ جمہور کی رائے کے خلاف ہے اس لیے کہ جمہور بعد نماز جمعہ کے قائل ہیں۔

امام بخاریؒ کے والد اور دادا کا تذکرہ

علامہ ابن حبانؒ نے اپنی کتاب الثقات میں آپ کے والد یعنی حضرت اسماعیل کا تذکرہ طبقہ رابعہ میں کیا ہے (ہدی الساری: ص/۶۶۲)، امام بخاریؒ نے تاریخ کبیر میں اپنے والد اسماعیل کا ذکر کیا ہے (التاریخ الکبیر: ۳۲۳/۱)، ابن حبانؒ نے آپ کے والد کو ثقات میں ذکر فرمایا ہے اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ حماد بن زید نے آپ کے دادا ابراہیم سے اخذ فیض کیا ہے۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میرے دادا نے حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے دونوں ہاتھوں پر مصافحہ کیا ہے (التاریخ الکبیر: ۳۲۳/۱) اور فرماتے ہیں کہ احمد بن حفص اور نضر بن حسین نے میرے دادا ابراہیم سے کسب فیض فرمایا ہے، کہنے کا مطلب یہ ہے کہ دین اور علم کے سلسلہ میں اس طرح کا افادہ اور استفادہ آپ ہی کی ذات سے شروع نہیں ہوا، بلکہ آپ کے والد اسماعیل اور دادا ابراہیم سے ہی یہ سلسلہ چلا آ رہا ہے۔

سیدنا امام بخاریؒ کے متعلق آتا ہے کہ بچپن ہی میں آپ کی نگاہ جاتی رہی، ان کی والدہ نے دعا کی، اس کی برکت سے اللہ تعالیٰ نے آپ کی بینائی کو لوٹا دیا، اس واقعہ کو علامہ لا لکائی نے ذکر فرمایا ہے (شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ والجماعۃ: ۲۹۰/۵، سیر اعلام النبلاء: ۱۲/۳۹۳)، اسی طرح سے خطیبؒ نے بھی تاریخ بغداد میں اس واقعہ کو ذکر فرمایا ہے، نیز یہ واقعہ بھی لکھا ہے کہ آپ کی والدہ نے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلاۃ والسلام کو خواب میں دیکھا اور عرض کیا کہ آپ میرے بیٹے کے لیے دعا فرما دیجئے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ ان کی بینائی کو واپس

فرمادے، چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دعا فرمائی اور بینائی لوٹ آنے کی بشارت سنائی، چنانچہ آپ کی والدہ کی کثرت دعا کی برکت سے بینائی لوٹ آئی۔ (تاریخ بغداد: ۱۱/۲)

طلب علم حدیث اور رحلات علمیہ

قال الفريبري: سمعت محمد بن أبي حاتم وراق البخاري يقول: سمعت البخاري يقول: ألهمت حفظ الحديث وأنا في الكتاب. قلت: وكم أتى عليك إذ ذاك؟ فقال: عشر سنين أو أقل، ثم خرجت من الكتاب، فجعلت اختلف إلى الداخلي وغيره، فقال يوما فيما كان يقرأ للناس، سفيان عن أبي الزبير عن إبراهيم، فقلت: إن أبا الزبير لم يرو عن إبراهيم، فانتهرني، فقلت له: ارجع إلى الأصل إن كان عندك، فدخل فنظر فيه ثم رجع، فقال: كيف هو يا غلام؟ قلت: هو الزبير وهو ابن عدي عن إبراهيم، فأخذ القلم وأصلح كتابه وقال لي: صدقت.

(سير اعلام النبلاء للذهبي: ۳۹۳/۱۲، هدى السارى: ص/۶۶۳، تهذيب الكمال: ۸۹/۱۶)

ترجمہ: فربری کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کے وراق محمد بن حاتم سے سنا، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میں ابھی مکتب ہی میں تھا کہ مجھے حفظ حدیث کا الہام کیا گیا، تو میں نے عرض کیا کہ حضرت والا! اس وقت آپ کی عمر کیا تھی؟ تو امام بخاریؒ نے فرمایا: دس سال یا اس سے بھی کم، پھر میں مکتب سے دس سال کے بعد نکلا اور اس کے بعد امام داغلیؒ اور ان کے علاوہ کے پاس حدیث شریف پڑھنے کے لیے جانے لگا، فرماتے ہیں کہ امام داغلیؒ ایک دن لوگوں کے سامنے حدیث پاک کی سند بیان کر رہے تھے سفيان عن أبي الزبير عن إبراهيم، اس پر میں نے کہا کہ ابو الزبير نے ابراہیم سے

روایت نہیں کیا ہے، اس پر امام داغلیؒ نے مجھے جھڑک دیا، میں نے کہا کہ حضرت اگر آپ کے پاس اصل کاپی ہو تو اس کی مراجعت فرمائیں، تو امام داغلیؒ حجرہ میں گئے اور اصل کی مراجعت فرمائی، پھر لوٹے تو مجھ سے کہا: اے بچے وہ سند کس طرح ہے؟ تو میں نے کہا: ہو الزبیر و هو ابن عدي عن ابراهيم ہے، تو قلم لیا اور اپنی کتاب کی اصلاح فرمائی اور فرمایا: تم نے سچ کہا۔

اس پوری گفتگو کو سیر اعلام النبلاء میں علامہ ذہبیؒ نے ذکر فرمائی ہے، آگے لکھتے ہیں: قال: لما طعنت في ست عشرة سنة حفظت كتب ابن المبارك و وكيع، و عرفت كلام هؤلاء يعني أهل الرأي، ثم خرجت مع أمي وأخي أحمد إلى مكة، فلما حججنا رجع أخي وتخلفت بها في طلب العلم.

ترجمہ: فرمایا کہ جب میری عمر سولہ سال کی ہوئی تو میں نے ابن مبارکؒ اور حضرت وکیعؒ کی کتابوں کو حفظ کر لیا، اور میں نے ان حضرات یعنی اہل رائے کے کلام کو سمجھنے کے لیے جان لیا، پھر میں اپنے بھائی اور ماں کے ساتھ مکہ کے لیے نکلا، جب ہم لوگ حج سے فارغ ہو گئے تو میرے بھائی وطن لوٹ آئے اور میں طلب علم کے لیے مکہ میں رہ گیا۔ یہ واقعہ بھی سیر اعلام النبلاء میں موجود ہے۔ (سیر اعلام النبلاء: ۱۲/۳۹۳)

آگے فرماتے ہیں: قال: لما طعنت في ثمانين سنة جعلت أصنف كتاب 'قضايا الصحابة والتابعين وأقوالهم'، وذلك أيام عبيد الله بن موسى، وصنفت كتاب التاريخ؛ إذ ذاك عند قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الليالي المقمرة.

(سیر اعلام النبلاء: ۱۲/۴۰۰، تہذیب الکمال: ۱۶/۸۹، ہدی الساری: ص/۶۶۳)

فرماتے ہیں کہ جب میں اٹھارہ سال کا ہوا تو میں نے ایک کتاب تصنیف کی اور

اس کا نام 'قضايا الصحابة والتابعين وأقوالهم' رکھا، اس کے بعد مدینۃ المنورہ میں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر کے پاس چاندنی راتوں میں ایک کتاب اور لکھی جس کا نام 'تاریخ' ہے۔

وَرَّاق کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کہا کرتے تھے کہ جب میں بلخ آیا تو لوگوں نے مجھ سے یہ درخواست کی کہ میں نے جن جن لوگوں سے ملاقات کی ہے، اور ان سے حدیث کی سماعت کی ہے، میں انہیں ان کی احادیث کو لکھواؤں، چنانچہ میں نے ایک ہزار وہ حدیثیں لکھوائیں، جن کو میں نے ایک ہزار اسی اساتذہ سے سنا ہے۔ (سیر اعلام النبلاء ۱۲/۳۹۵)

اور میں ایسے ہی محدثین کی حدیثیں نقل کرتا تھا جو اس بات کے قائل تھے کہ ایمان قول و عمل کے مجموعہ کا نام ہے جو گھٹتا اور بڑھتا ہے۔ (سیر اعلام النبلاء ۱۲/۳۹۵، ہدی الساری: ج/۶۶۳)

جعفر بن محمد القطانؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میرے پاس سند کے بغیر کوئی حدیث ہی نہیں ہے۔ (سیر اعلام النبلاء ۱۲/۴۰۷)

سہل بن سریؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کہا کرتے تھے کہ میں نے علم حدیث کی طلب اور جستجو کے لیے بہت سے ممالک کی خاک چھانی ہے، میں شام اور مصر گیا، جزیرہ کا دو مرتبہ سفر کیا، چار مرتبہ بصرہ گیا، حجاز میں چھ سال تک مقیم رہا اور میں شمار نہیں کر سکتا کہ میں نے کتنی مرتبہ کوفہ اور بغداد کا سفر کیا۔ (ہدی الساری: ج/۶۶۳)

قال محمد بن أبي حاتم: سمعت البخاري يقول: دخلت بغداد آخر ثمان مَرَّات، في كل ذلك أجالس أحمد بن حنبل، فقال لي في آخر ما ودعته: يا أبا عبد الله! تدع العلم والناس وتصير إلى خراسان؟ قال: فأنا الآن أذكر قوله.

محمد بن ابی حاتمؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میں

بغداد میں آٹھ مرتبہ گیا اور ہر مرتبہ امام احمد بن حنبلؒ کی مجلس درس میں شریک ہوا، جب آخری مرتبہ میں ان سے رخصت ہونے لگا تو امام احمد بن حنبلؒ نے مجھ سے فرمایا: اے ابو عبد اللہ تم علم اور لوگوں کو الوداع کہہ رہے ہو، فرماتے ہیں کہ میں ابھی تک ان کی یہ بات یاد کرتا ہوں۔

(سیر اعلام النبلاء: ۴۰۳/۱۲)

عباس دوریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے طلب حدیث کے باب میں محمد بن اسماعیلؒ سے زیادہ اچھا کسی کو نہیں دیکھا۔

ابو الفضل بن طاہرؒ کہتے ہیں کہ محمد بن اسماعیلؒ نے ۲۱۶ھ میں حضرت عبدالرزاق صنعائیؒ سے حدیث پڑھنے کے لیے یمن کے سفر کا ارادہ کیا، اس وقت حضرت عبدالرزاق صنعائیؒ بقیہ حیات تھے، سیدنا امام بخاریؒ نے یحییٰ بن جعفرؒ سے ملاقات کی اور ان سے حضرت عبدالرزاق صنعائیؒ کے بارے میں سوال کیا، انہوں نے جواب دیا کہ عبدالرزاق صنعائیؒ کا انتقال ہو گیا ہے، اور میں نے ان سے احادیث کی سماعت کی ہے، سیدنا امام بخاریؒ کو بعد میں یہ بات معلوم ہوئی کہ عبدالرزاقؒ کا ابھی انتقال نہیں ہوا ہے، تو انہوں نے یحییٰ بن جعفرؒ سے کہا کہ آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ عبدالرزاقؒ کا انتقال ہو گیا ہے، لہذا آپ کی روایت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ہدی الساری: ص/۶۶۳)

حاشد بن اسماعیلؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ یحپن میں ہمارے ساتھ بصرہ کے مشائخ کے پاس جاتے تھے، وہ لکھتے نہیں تھے، وہ بہت دنوں تک بصرہ میں مقیم رہے، سولہ دنوں کے بعد ان سے ملاقات کی تو انہوں نے فرمایا کہ تم لوگوں نے جو لکھا ہے وہ مجھے دکھلاؤ، چنانچہ ہم نے اپنا لکھا ہوا ان کو دکھلایا، تو انہوں نے پندرہ ہزار حدیثوں پر اور زیادہ کیا اور ان تمام کو پڑھ

کر سنایا۔ (ہدی الساری: ص/۶۶۳)

محمد بن ازہر سجستانیؒ فرماتے ہیں کہ میں سلیمان بن حربؒ کی مجلس میں تھا اور امام بخاریؒ ہمارے ساتھ تھے، وہ صرف سنتے تھے لکھتے نہیں تھے، بعض احباب نے مجھ سے سوال کیا کہ محمد بن اسماعیلؒ کیوں نہیں لکھتے ہیں؟ تو میں نے کہا کہ وہ بخارا واپس ہو کر اپنے حفظ سے لکھتے ہیں۔ (ہدی الساری: ص/۶۶۳)

وراق بخاریؒ نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ امام بخاریؒ فرماتے تھے کہ میں فریابیؒ کی مجلس میں تھا، تو امام فریابیؒ نے پہلے حدیث کی سند بیان کی اور کہا ”حدثنا سفیان عن أبي عروة عن أبي الخطاب عن أنس“ اس کے بعد حدیث ذکر کی، اس کے بعد میں نے کہا کہ ابو عروہ کون ہیں؟ تو کہا کہ ابو عروہ سے مراد معمر ہیں، ابو الخطاب سے مراد قتادہ ہیں، کہتے ہیں کہ امام ثوریؒ نام لینے کے بجائے ان کو کنیت سے ذکر کرتے تھے۔

علامہ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے سولہ سال کی عمر میں ۲۱۰ھ سے تحصیل علم کے لیے سفر شروع فرمایا۔ (ہدی الساری: ص/۶۶۳)

آپ کے سفر اور رحلات علمیہ میں سے خراسان کا سفر بھی ہے اور وہاں بہت سے اساتذہ سے استفادہ کیا۔

تہذیب الاسماء میں ہے کہ امام ابو عبد اللہؒ حاکم نیشاپوریؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کے اساتذہ میں سے:

مکۃ المکرمہ میں ابوالولید احمد بن محمد الازرقیؒ، عبد اللہ بن یزید المقرئؒ، اسماعیل بن سالم الصائغؒ، ابوبکر عبد اللہ بن الزبیر الحمیدیؒ اور ان کے ہم عصر حضرات ہیں۔

مدینۃ المنورہ میں ابراہیم بن المنذر الخزامیؒ، مطرف بن عبد اللہؒ، ابراہیم بن حمزہؒ،

ابو ثابت محمد بن عبید اللہ، عبدالعزیز بن عبداللہ الاولیٰ اور ان کے ہمعصر حضرات ہیں۔
 شام میں محمد بن یوسف الفریابی، ابوالنصر اسحاق بن ابراہیم، آدم بن ابی ایاس،
 ابوالیمان، حکم بن نافع، حیوۃ بن شریح اور ان کے ہمعصروں سے حدیث کی سماعت کی ہے۔
 بخارا میں محمد بن سلام البیکنی، عبداللہ بن محمد المسمدی، ہارون بن اشعث اور ان
 کے ہمعصروں سے حدیث کی سماعت کی ہے۔

مرو میں علی بن حسن بن شقیق، عبدان، محمد بن مقاتل اور ان کے ہمعصروں سے
 سنا ہے۔

بلخ میں یحییٰ بن ابراہیم، یحییٰ بن بشر، محمد بن ابان، حسن بن شجاع، یحییٰ بن موسیٰ، قتیبہ
 اور ان کے ہمعصروں سے سنا۔

ہرات میں احمد بن ابی الولید الحنفی سے حدیث کی سماعت کی۔
 نیشاپور میں یحییٰ بن یحییٰ، بشر بن الحکم، اسحاق بن راہویہ، محمد بن رافع، محمد یحییٰ
 الذہلی اور ان کے ہمعصروں سے سنا۔
 ری میں ابراہیم بن موسیٰ سے۔

بغداد میں محمد بن عیسیٰ الطباع، محمد بن سائق، سرتج بن العمان، امام احمد بن حنبل
 اور ان کے ہمعصروں کی ایک جماعت سے سنا ہے۔

واسط میں حسان بن حسان، حسان بن عبداللہ اور سعید بن عبداللہ بن سلیمان اور ان
 کے ہمعصروں سے سنا۔

بصرہ میں ابو عاصم النبیل، صفوان بن عیسیٰ، بدل بن الحبر، حرمی بن عمارہ، عفان بن
 مسلم، محمد بن عرعرہ، سلیمان بن حرب، ابوالولید الطیالسی، عارم، محمد بن سنان اور ان کے

ہمعصروں سے حدیث کی سماعت کی ہے۔

کوفہ میں عبید اللہ بن موسیٰ، ابو نعیم، احمد بن یعقوب، اسماعیل بن ابان، حسن بن الرزیق، خالد بن المخلد، سعید بن الحفص، طلق بن غنم، عمرو بن حفص، فروہ، قبیصہ بن عقبہ اور ان کے ہمعصروں سے سنا۔

مصر میں عثمان بن صالح، سعید بن ابی مریم، عبد اللہ بن صالح، احمد بن شعیب، اصغ بن الفرخ، سعید بن عیسیٰ، سعید بن کثیر بن عفیر، یحییٰ بن عبد اللہ بن بکیر اور ان کے ہمعصروں سے سنا۔

جزیرہ میں احمد بن عبد الملک الحرائی، احمد بن یزید الحرائی، عمرو بن خلف، اسماعیل بن عبد اللہ الرقی اور ان کے ہمعصروں سے حدیث کی سماعت کی۔

امام ابو عبد اللہ الحاکم النیسابوریؒ آگے فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ ان تمام شہروں میں طلب علم حدیث کے لیے تشریف لے گئے، اور شہروں میں مشائخ کے پاس قیام فرما کر علم حدیث کو حاصل کیا۔

خطیب بغدادیؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے طلب حدیث کے سلسلہ میں بہت سے شہروں کا سفر کیا، پہاڑوں پر گئے، عراق کے شہروں میں گئے، حجاز، شام اور مصر تشریف لے گئے، حتیٰ کہ ہمارے شہر بغداد میں کئی مرتبہ تشریف لائے، اور خطیب نے جعفر بن محمد القطان سے کئی طرق سے روایت کی کہ میں نے امام بخاریؒ سے خود سنا ہے، وہ فرمایا کرتے تھے کہ میں نے ایک ہزار سے زیادہ اساتذہ سے حدیث کے علم کو حاصل کیا ہے، میرے پاس کوئی ایسی حدیث نہیں ہے مگر اس کی سند موجود ہے۔

(تاریخ بغداد: ۱۱/۲، تہذیب الاسماء واللغات (الاسماء): ص ۱۴۰، سیرۃ الامام بخاری: ۹۹/۱)

طبقات شیوخ بخاری

سیدنا امام بخاریؒ کے اساتذہ و شیوخ کے پانچ طبقات ہیں، جن سے امام بخاریؒ روایات نقل فرماتے ہیں، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اور شیخ الاسلام علامہ بدرالدین عینیؒ نے ان طبقات کے روات کو شمار کرایا ہے۔

الطبقة الاولى: اس طبقہ میں وہ شیوخ ہیں جنہوں نے براہ راست تابعین سے احادیث سنی ہیں، جیسے:

- (۱) محمد بن عبد اللہ الانصاری عن حمید عن انس۔
- (۲) مکی بن ابراہیم حدیث یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن اکوع۔
- (۳) ابو عاصم النبیل حدیث یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن اکوع۔
- (۴) عبید اللہ بن موسیٰ حدیث اسماعیل بن ابی خالد۔
- (۵) ابو نعیم حدیث اعمش۔

الطبقة الثانية: اس طبقہ میں وہ شیوخ ہیں جو پہلے طبقہ کے شیوخ کے ہمعصر ہیں لیکن انہوں نے ثقات تابعین کے علاوہ سے روایت کی ہے، جیسے (۱) آدم بن ابی ایاسؒ (۲) ابو مسہر عبد الاعلیٰ بن مسہرؒ (۳) سعید بن ابی مریمؒ (۴) ایوب بن سلیمانؒ وغیرہ۔

الطبقة الثالثة: اس طبقہ میں وہ شیوخ ہیں جنہوں نے تابعین سے ملاقات نہیں کی ہے بلکہ کبار تبع تابعین سے روایت کی ہے، جیسے (۱) علی بن مدینیؒ (۲) قتیبہ بن سعیدؒ (۳) سلیمان بن حربؒ (۴) یحییٰ بن معینؒ (۵) امام احمد بن حنبلؒ (۶) اسحاق بن راہویہؒ (۷) نعیم بن حمادؒ وغیرہم۔

الطبقة الرابعة: اس طبقہ میں وہ شیوخ ہیں جو طلب علم میں امام بخاریؒ کے

رفیق سفر رہے ہیں اور انہوں نے امام بخاریؒ سے کچھ پہلے سماع کیا، جیسے (۱) محمد بن یحییٰ ذہلیؒ (۲) ابو حاتم رازیؒ (۳) محمد بن عبدالرحیمؒ (۴) عبد بن حمیدؒ (۵) احمد بن نصرؒ وغیرہم۔

الطبقة الخامسة: اس پانچویں طبقہ میں وہ حضرات ہیں جو باعتبار عمر یا اسناد کے امام بخاریؒ کے تلامذہ کے درجہ میں ہیں، امام بخاریؒ نے بغرض استفادہ مزید ان سے سماع کیا، جیسے: (۱) عبد اللہ بن حماد الآملیؒ (۲) عبد اللہ بن ابی العاص الخوارزمیؒ (۳) حسین بن محمد القباہیؒ وغیرہم۔

غالباً امام بخاریؒ نے حضرت وکیعؒ کے قول پر عمل کیا ہے۔

قال وکیع: لا یكون الرجل عالماً حتى يحدث عن من هو فوقه وعن من هو مثله وعن من هو دونه.

حضرت وکیعؒ نے فرمایا کہ آدمی اس وقت تک عالم اور محدث نہیں ہو سکتا ہے جب تک کہ وہ اپنے سے بڑے، اپنے برابر اور اپنے چھوٹے سے روایت نہ کرے۔

بلکہ خود امام بخاریؒ کا مقولہ ہے: قال البخاری: لا یكون المحدث كاملاً حتى یكتب عن من هو فوقه وعن من هو مثله وعن من هو دونه.

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ آدمی محدث کامل اس وقت تک نہیں ہو سکتا ہے جب تک کہ وہ اپنے سے بڑے، اپنے برابر اور اپنے سے کم مرتبہ والے سے حدیث کی کتابت نہ کرے۔ (ہدی الساری: ج ۱/۶۶۳، عمدۃ القاری: ۱/۷۷)

سیدنا امام بخاریؒ کے تلامذہ

سیدنا امام بخاریؒ کے تلامذہ کے سلسلہ میں مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ مقدمہ صحیح بخاری میں علامہ فربریؒ کا قول نقل فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

وَأَمَّا الْآخِذُونَ عَنِ الْبَخَارِيِّ فَاكْثَرُ مِنْ أَنْ تَحْصُوا، وَأَشْهَرُ مِنْ أَنْ يَذْكُرُوا، وَقَدْ رَوَيْنَا عَنْ الْفَرَبَرِيِّ قَالَ: سَمِعَ الصَّحِيحَ مِنَ الْبَخَارِيِّ تِسْعُونَ أَلْفَ رَجُلٍ، فَمَا بَقِيَ أَحَدٌ يَرَوِيهِ غَيْرِي، وَقَدْ رَوَى عَنْهُ خِلَافٌ غَيْرُ ذَلِكَ، وَمِمَّنْ رَوَى عَنْهُ مِنَ الْأُئِمَّةِ الْأَعْلَامِ أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ صَاحِبُ الصَّحِيحِ، وَأَبُو عِيْسَى التِّرْمِذِيُّ، وَأَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ النَّسَائِيُّ، وَأَبُو حَاتِمٍ وَأَبُو زُرْعَةَ الرَّازِيَانِ، وَأَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنُ إِسْحَاقَ الْحَرَبِيُّ الْإِمَامُ، وَصَالِحُ بْنُ مُحَمَّدٍ جُزْرَةُ الْحَافِظُ، وَأَبُو بَكْرٍ بْنُ خَزِيمَةَ، وَيَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ صَاعِدٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَطِينٌ، وَكُلُّ هَؤُلَاءِ أُئِمَّةُ حِفَافٍ وَآخَرُونَ مِنَ الْحِفَافِ وَغَيْرِهِمْ، انْتَهَى. (مقدمه صحیح بخاری: ۴/۱)

فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ سے روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہیں کہ ان کا شمار کرنا مشکل ہے، امام فربریؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ سے احادیث سننے والے نوے ہزار تلامذہ ہیں، پس میرے علاوہ روایت کرنے والا کوئی باقی نہیں رہا ہے، اور تحقیق کہ ایک بڑی مخلوق نے آپ سے روایت کیا ہے، ان روایت کرنے والوں میں ائمہ اعلام میں سے ابوالحسین مسلم بن الحجاج القشیریؒ صاحب الصحیح، امام ابو عیسیٰ ترمذیؒ، امام ابوعبدالرحمن النسائیؒ، امام ابو حاتم رازیؒ، امام ابوزرعہ رازیؒ، ابواسحاق ابراہیم بن اسحاق الحرّبیؒ، حافظ صالح بن محمد جزرہؒ، ابوبکر بن خزیمہؒ، یحییٰ بن محمد بن صاعدؒ، محمد بن عبد اللہ مطینؒ اور ان کے علاوہ بہت سے حفاظ حدیث ہیں۔

امام بخاریؒ کا وصال عید الفطر کی رات میں ۲۵۶ھ میں ہوا، اس وقت آپ کی عمر شریف ۱۳۷ دن ۶۲ سال کی تھی۔

امام بخاریؒ کی تصنیفات

امیر المؤمنین فی الحدیث الامام محمد بن اسماعیل البخاریؒ نے اپنے دست مبارک سے بہت سی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، علم حدیث کے سلسلہ میں جتنے بھی مضامین آتے ہیں آپ نے تقریباً ہر موضوع پر قلم اٹھایا ہے، اور اس موضوع اور اس کے متعلقات پر سیر حاصل بحث کی ہے، آپ نے کسی بھی موضوع کو تشنہ لبی کا شکار ہونے نہیں دیا ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آپ نے اپنی قلمی جولانیوں کا سلسلہ ۱۸ برس کی عمر سے شروع کیا، اس وقت سے لے کر آخر تک آپ کے قلم سے درجنوں کتابیں منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئیں۔

(۱) قضایا الصحابة والتابعين:

امام بخاریؒ نے اس اہم کتاب کو ۱۸ سال کی عمر میں تصنیف کیا، یہ آپ کی تصنیفات میں سب سے پہلی تصنیف ہے، خود امام بخاریؒ کا کہنا ہے کہ جب میں نے یہ کتاب تصنیف کی اس وقت میری عمر ۱۸ برس کی تھی ۲۱۲ھ اس کا سن تالیف ہے۔

(ہدی الساری ص/۶۶۳، سیرۃ البخاری: ۱/۳۰۶)

(۲) التاريخ الكبير:

امام بخاریؒ نے یہ تالیف بھی قضایا الصحابة والتابعين کے بعد اٹھارہ سال کی عمر میں فرمائی، اور یہ کتاب چاندنی رات میں قبر اطہر کے پاس بیٹھ کر لکھی، امام بخاریؒ فرمایا کرتے تھے کہ تاریخ کبیر میں کوئی ایسا نام نہیں جن کے متعلق کوئی واقعہ مجھے یاد نہ ہو، لیکن طوالت کے خوف سے وہ قصے میں نے ذکر نہیں کئے، ورنہ یہ کتاب کتاب نہیں بلکہ کتبخانہ بن جاتی۔ (ہدی الساری ص/۶۶۳، تہذیب الکمال: ۱۶/۸۹)

امام بخاریؒ کے استاذ اسحاق بن راہویہؒ نے جب یہ کتاب دیکھی تو امیر عبد اللہ بن

طاہر خراسانی کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا: اَیْہَا الْأَمِیْر! أَلَا أُرِیکَ سَحْرًا، اے امیر! کیا میں آپ کو ایک جادو نہ دکھاؤں، امیر نے جب یہ کتاب دیکھی تو حیرت ہو گیا۔

(تہذیب الکمال: ۹۰/۱۶، سیر اعلام النبلاء: ۴۰۳/۱۳)

امام بخاریؒ نے اس تالیف میں صحابہ و تابعین، تبع تابعین اور دیگر روایات حدیث کے ناموں کا حروف تہجی کی ترتیب پر استیعاب کیا ہے، بہت سی جگہوں پر جرح و تعدیل بھی ہے۔ (سیرۃ البخاری: ۲۸۵/۱)

یہ کتاب مخطوط شکل میں ترکی، قاہرہ اور مکتبہ آصفیہ حیدرآباد میں موجود ہے، دائرۃ المعارف حیدرآباد سے یہ کتاب اٹھ اجزاء میں چھپی ہے۔

امام بخاریؒ کی اس کتاب التاریخ الکبیر کے بارے میں یہ کہنا کافی ہوگا کہ اول مصنف جامع لأسماء الرواة، یہ پہلی تصنیف ہے جو اسمائے روایات کو جامع ہے۔

(ارشاد النیل الی الجرح والتعدیل: ص ۶۹)

ابوالعباس بن سعیدؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تیس ہزار حدیثیں لکھے تو محمد بن اسماعیل بخاریؒ کی کتاب التاریخ الکبیر سے مستغنی نہیں ہو سکتا ہے، لو أن رجلاً کتب ثلاثین ألف حدیث لما استغنی عن کتاب تاریخ محمد بن إسماعیل البخاری.

(تہذیب الکمال: ۹۰/۱۶)

امام بخاریؒ سے تاریخ کبیر کو نقل کرنے والے ابو احمد محمد بن سلیمان بن فارسؒ اور ابو الحسن محمد بن سہل ہیں۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۹)

اس کتاب میں امام بخاریؒ نے سب سے پہلا جو باب قائم فرمایا ہے وہ بڑا عجیب و غریب ہے، اس میں حروف تہجی کی رعایت کی ہے اور اس باب کا نام ”باب المحمدون“

رکھا ہے، یعنی وہ روایت جن کا نام محمد ہے، ان کے حالات کو آپ نے سب سے پہلے جمع کیا ہے، گویا لفظ محمد سے امام بخاریؒ کو بڑی محبت ہے، محمد نام کے ۸۷۱ روایت ہیں جن سے امام بخاریؒ نے روایت لی ہے، (التاریخ الکبیر: ۱۵۱-۲۶۶) یہ تاریخ کبیر دس جلدوں میں موجود ہے۔

(۳) الادب المفرد:

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و عادات کے موضوع پر یہ کتاب اپنی مثال آپ ہے، امام بخاریؒ سے اس کی احادیث روایت کرنے والے احمد بن محمد بن حلیل البرزازی ہیں۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ البخاری: ۳۰۲-۳۰۳)

(۴) التاريخ الاوسط:

امام بخاریؒ سے اس کی روایت عبداللہ بن احمد بن عبدالسلام الخفافؒ اور زنجویہ بن محمد اللبّاد نے کی ہے، یہ کتاب بہت ہی زیادہ مرتب ہے، ہدی الساری میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۹)

(۵) الجامع الصغير في الحديث:

امام بخاریؒ سے اس کتاب کو عبداللہ بن محمد الاشقرؒ نے روایت کیا ہے۔

(سیرۃ الامام البخاری: ۳۰۸، بحوالہ کشف الظنون: ۳۷۹، ۵۶۴)

(۶) التفسير الكبير:

حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری باب سیرتہ و شمائلہ میں وراق کا قول نقل کیا ہے کہ ایک روز میں نے امام بخاریؒ کو لیٹے ہوئے دیکھا کہ آپ کتاب التفسیر تصنیف

فرما رہے ہیں، اس وقت حضرت امام تھکے ہوئے تھے۔

(ہدی الساری: ص ۶۶۵، سیر اعلام النبلاء: ۴۴۴/۱۲، تہذیب الاسماء واللغات: ۱۴۴/۱)

(۷) التاریخ الصغیر:

امام بخاریؒ نے اس کتاب کی ترتیب سنین کے ساتھ رکھی ہے، ایک سن میں جن مشاہیر علماء امت کا انتقال ہوا اسے مکمل طور پر لکھنے کے بعد پھر دوسرے سن کے علماء کا تذکرہ کیا ہے، حضرت امامؒ سے اس کی نقل عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن الاشرق نے کی ہے۔

(ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۲۸۸-۲۸۹)

(۸) الجامع الکبیر:

اس کتاب کا تذکرہ ابن طاہرؒ نے کیا ہے۔

(ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۲۹۰/۱)

(۹) اسامی الصحابة:

اس موضوع پر سب سے پہلی تالیف امام بخاریؒ کی ہے، حضرت امامؒ کے بعد ابن مندہؒ، ابن الاثیرؒ، علامہ ابن عبدالبر مالکیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے، ابوالقاسم بغویؒ نے اپنی تالیف ’معجم الصحابة‘ میں امام بخاریؒ کی اس کتاب سے بھی نقل کیا ہے،

اور اس کا تذکرہ کیا ہے۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۲۹۶/۱-۲۹۸)

(۱۰) کتاب المبسوط:

قال الحافظ: ذكره الخليلي في الإرشاد وإن مهيب بن سليم رواه عنه ،

خلیلی نے الارشاد میں اس کا تذکرہ کیا ہے، اس کتاب کو امام بخاریؒ سے مہیب بن سلیمؒ نے

روایت کیا ہے۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۲۹۹/۱)

(۱۱) برالوالدین:

اس کتاب کا تذکرہ حافظ ابن حجرؒ نے کیا ہے اور کہا ہے: یرویه عنہ محمد بن

دلوٰیہ الرّواق. (ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۳۰۴/۱)

(۱۲) کتاب الکفی:

اس کتاب کو حاکم ابوالاحمدؒ نے ذکر فرمایا ہے، (ہدی الساری: ص ۶۷۹) امام بخاریؒ کے بعد امام مسلمؒ اور امام نسائیؒ نے بھی ’کتاب الکفی‘ تصنیف کی، (تذریب الراوی: ۲۴۴/۲-۲۴۵) علامہ شمس الدین ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ اس موضوع پر سب سے مفصل تالیف امام نسائیؒ کی ہے، نیز فرماتے ہیں کہ یہ تالیف تو بہت اہم تھی لیکن حروف معجم کی ترتیب پر کئیوں کے نہ ہونے کی وجہ سے اس عظیم تالیف سے استفادہ مشکل ہو گیا تھا، اس لیے میں نے اس میں ترتیب جدید کے ساتھ اختصار کر دیا اور اس کا نام ”المقتنی فی سرد الکفی“ رکھا۔

(منہج النقد فی علوم الحدیث: ص ۱۶۹-۱۷۰، بحوالہ دیباجۃ المقتنی فی الکفی)

(۱۳) کتاب الرقاق:

اس کتاب کا تذکرہ صاحب کشف الظنون علامہ حلّبیؒ نے کیا ہے اور اس کو امام بخاریؒ کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے: کتاب الرقاق للبخاری من کتب

الأحادیث. (سیرۃ الامام البخاری: ۳۰۶/۱، بحوالہ کشف الظنون: ۲۷۸/۲، ۱۴۲۰)

(۱۴) المسند الكبير:

اس کتاب کا تذکرہ صاحب کشف الظنون نے کیا ہے اور امام فربریؒ نے بھی اس کتاب کا تذکرہ کیا ہے۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۲۹۵)

(۱۵) کتاب الوحدان:

اس نام کی کتاب امام بخاریؒ، امام مسلمؒ اور امام نسائیؒ نے تالیف فرمائی ہے، اور تینوں کا موضوع ایک ہی ہے، البتہ سیدنا امام بخاریؒ نے کتاب الوحدان سب سے پہلے لکھی ہے، اس کتاب میں ان صحابہ کو ذکر فرمایا ہے جن سے صرف ایک ہی حدیث مروی ہے۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۲۹۸)

(۱۶) کتاب الاثرية:

اس کتاب کا بھی تذکرہ امام دارقطنیؒ نے اپنی کتاب 'المؤتلف والمختلف' میں کیا ہے۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۳۰۵)

(۱۷) خلق افعال العباد:

اس کتاب میں امام بخاریؒ نے خلق افعال العباد کے عقیدہ کے سلسلہ میں فرق باطلہ یعنی جہمیہ اور معطلہ وغیرہ کی تردید کی ہے اور آیات واحادیث کے ساتھ ساتھ صحابہ اور تابعین کے آثار کو جمع کیا ہے، امام بخاریؒ سے اس کتاب کی روایت کرنے والے یوسف بن ریحان بن عبد الصمدؒ اور فربریؒ بھی ہیں۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۲۹۰)

(۱۸) کتاب الفوائد:

سیدنا امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں کتاب المناقب میں اس کتاب کا تذکرہ فرمایا ہے، دیکھئے: مناقب طلحہ بن عبید اللہ، وسمعت محمد بن إسماعیل يحدث بهذا عن أبي كريب وضعه في كتاب الفوائد.

(جامع الترمذی: ۲/۲۱۵، س/۱۶، الرقم: ۳۷۲۲، ہدی الساری: ص/۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۳۰۱)

(۱۹) کتاب الہبۃ:

امام بخاریؒ کے وراثت محمد بن ابی حاتمؒ نے اس کتاب کا تذکرہ کیا ہے، اس میں پانچ سو یا پانچ سو سے زیادہ احادیث ہیں۔ (ہدی الساری: ص/۶۷۹، سیر اعلام النبلاء: ۲/۳۱۰)

(۲۰) جزء القراءة خلف الامام:

اس کتاب میں امام بخاریؒ نے احادیث و سنن کی روشنی میں قرأت خلف الامام پر بحث فرمائی ہے، امام بخاریؒ سے اس کی روایت کرنے والے بخارا میں ان کے آخری شاگرد محمود بن اسحاق الخزازؒ ہیں۔ (ہدی الساری: ص/۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۳۰۸-۳۱۱)

(۲۱) رفع الیدین

اس کتاب میں امام بخاریؒ نے رفع یدین پر بحث کی ہے، اور امام بخاریؒ سے اس کی روایت کرنے والے ان کے شاگرد محمود بن اسحاق الخزازؒ ہیں۔

(ہدی الساری: ص/۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۳۰۳)

(۲۲) کتاب العلل:

اس کتاب کو محمد بن عبد اللہ بن حمدونؒ نے روایت کیا ہے، سلسلہ سند یہ ہے: ابن مندۃ عن محمد بن عبد اللہ بن حمدون عن أبي محمد عبد الله بن الشرفی عن الامام البخاری، سیدنا امام بخاریؒ کو علل احادیث کے علم کے سلسلہ میں جو خدا واد صلاحیت

تھی اس کتاب نے اس صلاحیت کا بخوبی تعارف کرایا۔

(ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۳۰۰)

(۲۳) کتاب الضعفاء:

امام بخاریؒ نے اس کتاب میں حروف تہجی کی ترتیب پر ضعیف اور متروک روایات کے نام شمار کرائے ہیں، امام بخاریؒ سے اس کتاب کو آدم بن موسیٰ الخواریؒ، ابو جعفرؒ اور ابوالبشر محمد بن احمد دولابیؒ نے روایت کیا ہے۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۲۹۱)

(۲۴) التاریخ فی معرفۃ رواۃ الحدیث۔

(۲۵) التواریخ والانساب۔

(۲۶) اخبار الصفات:

یہ کتابیں بھی سیدنا امام بخاریؒ کی تصنیف کردہ ہیں۔ (ہامش سیرۃ الامام البخاری: ۱/۳۱۱)

(۲۷) صحیح البخاری:

سیدنا امام بخاریؒ کی اہم ترین تصنیف ہے، جس سے دنیائے عرب و عجم نے خوب خوب استفادہ کیا اور ان شاء اللہ تعالیٰ تاقیامت استفادہ کرتی رہے گی، اس کتاب کے سلسلہ میں تفصیلی بحث مندرجہ ذیل صفحات میں پیش کی جا رہی ہے۔

صحیح البخاری

صحیح بخاری سیدنا امام محمد بن اسماعیل البخاریؒ کی تمام تصنیفات میں صحیح ترین اور اہم تصنیف ہے جو اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہے، یعنی اللہ رب العزت کی کتاب قرآن مجید کے بعد تمام کتابوں میں سب سے صحیح کتاب ہے، مقدمہ صحیح بخاری میں الفصل الثانی فی

احوال الجامع الصحيح کا عنوان دے کر علامہ احمد علی محدث سہارنپوریؒ نے صحیح بخاری کا مختصر انداز میں تعارف کرایا ہے، (مقدمہ صحیح البخاری: ۴/۱) ویسے بہت سی کتابیں صحیح بخاری کے تعارف کے موضوع پر جلوہ گر ہو چکی ہیں، ہم سب سے پہلے صحیح بخاری کے نام کے سلسلہ میں عرض کرنا چاہتے ہیں۔

صحیح بخاری کا نام اور وجہ تسمیہ

صحیح بخاری، صحیح مسلم اور جامع ترمذی کے ناموں کے سلسلہ میں کچھ اختلافات پائے جاتے ہیں، اس لیے ان کے ناموں کی تعیین کے سلسلہ میں کچھ کتابیں بھی تصنیف کی گئی ہیں، ان میں سے ایک کتاب 'تحقیق اسمی الصحیحین واسم الجامع الترمذی' کے نام سے ہے، جس میں صحیح بخاری شریف کا پورا نام الجامع المسند، الصحيح، المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه مذکور ہے۔

(تحقیق اسمی الصحیحین واسم جامع الترمذی: ص ۹۱، مقدمہ ابن الصلاح: ص ۲۹۱)

یہ صحیح بخاری کا مکمل نام ہے، نام کے ہر جزء کی تشریح اس طرح ہے:

الجامع:

جامع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں آٹھ ابواب حدیثیہ موجود ہوں: (۱) سیر (۲) آداب (۳) تفسیر (۴) عقائد (۵) فتن (۶) اشراط (۷) احکام (۸) مناقب۔

(عجالة نافعة (فارسی): ص ۱۳-۱۲)

بالفاظ دیگر جامع ایسی کتاب کو کہتے ہیں جس میں تمام ابواب دین کے متعلق احادیث جمع کی گئی ہوں۔

المسند: اس کو بکسر النون اور فتح النون دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، اگر بکسر النون ہے تو یہ اسم فاعل ہے، جس کا معنی ہے جو اپنی روایت کو سند متصل کے ساتھ بیان کرے، اور اگر مسند فتح النون ہے تو اسم مفعول ہے جس کا مطلب ہے وہ روایت جو سند متصل کے ساتھ مذکور ہو، یہاں یہ لفظ فتح النون ہے، چوں کہ امام بخاریؒ کی تمام مرویات سند متصل کے ساتھ ہیں اس وجہ سے اس کا نام مسند ہے جو اسم با مسمیٰ ہے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۱۹)

الصحيح: اس کا مطلب یہ ہے ”ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة“۔ (تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۴۴) صحیح روایت ہے جس کو عادل تام الضبط نے بغیر انقطاع سند اور بغیر علت و شذوذ کے روایت کیا ہو، سیدنا امام بخاریؒ نے اس کا نام صحیح اس وجہ سے رکھا ہے کہ اس میں انہوں نے صحت کا بہت التزام کیا ہے، ان کی تحقیق کے مطابق اس میں کوئی بھی روایت ضعیف نہیں ہے۔

المختصر: یہ اختصار سے ہے یعنی اس کتاب میں تمام روایات صحیحہ کا استیعاب نہیں ہے، بلکہ امام بخاریؒ خود فرماتے ہیں: خرّجت الصحيح من ستّ مائة ألف حديث، یعنی میں نے چھ لاکھ حدیثوں سے انتخاب کیا ہے اس لیے اس کا نام المختصر رکھا ہے، نیز یہ بھی منقول ہے: ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صحّ وتركت من الصحيح حتى لا يطول، یعنی اس میں جتنی بھی حدیثیں ہیں وہ سب صحیح ہیں اور میں نے بہت سی صحیح حدیثوں کو طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔ (ہدی الساری: ص ۷۷)

أمور: یہ امر کی جمع ہے، اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال مراد

سننہ: سننہ کی جمع ہے، یہ لفظ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقریرات کو شامل ہے۔

ایامہ: ایام سے غزوات، واقعات اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ مراد ہیں۔ علامہ ابن حجر عسقلانی نے (ہدی الساری: ج ۸) اس کا پورا نام اس طرح ذکر فرمایا ہے: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، یعنی اس میں المختصر اور من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم کا ذکر نہیں ہے۔

سبب تالیف کتاب

اکثر محدثین صحیح بخاری کی تالیف میں دو سبب بیان کرتے ہیں:

(۱) امام بخاریؒ کے حالات و کوائف سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ حضرت امامؒ کو بچپن ہی سے احادیث کو حفظ یاد کرنے کا جذبہ اور شوق پیدا ہو گیا تھا، یہی شوق و جذبہ کارفرما تھا کہ آپ جب اپنی حیات مبارکہ کے ۲۳ سال کی عمر کو پہنچے تو آپ کے پاس تقریباً چھ لاکھ احادیث کا ذخیرہ موجود ہو گیا، ان احادیث میں ہر قسم کی احادیث تھیں، اس لیے حضرت امامؒ کے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ صحیح احادیث کو دیگر احادیث سے علاحدہ کر کے یکجا کر لیا جائے، ابھی یہ ارادہ فرمایا ہی تھا کہ ایک دن حضرت امامؒ اور ان کے رفقاء درس، محدث وقت حضرت اسحاق بن راہویہؒ کے حلقہٴ درس میں تھے تو انہوں نے دوران درس ارشاد فرمایا: لو جمعتم کتابا مختصرا لصحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، استاذ محترم کے اس تائیدی جملہ پر حضرت امامؒ نے صحیح احادیث کو یکجا کرنے کا عزم

مصنّف کر لیا، چنانچہ چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے اپنی اس جامع اور صحیح ترین کتاب کی تصنیف فرمائی۔ (ہدی الساری: ص ۷، سیر اعلام النبلاء: ۱۲/۲۰۱، تہذیب الاسماء واللغات: ۱/۱۲۳)

(۲) محمد بن سلیمان بن فارسؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے خود فرمایا کہ ایک دن میں نے یہ خواب دیکھا کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھڑا ہوں، میرے ہاتھ میں پنکھا تھا، اس پنکھے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوپر سے مکھیوں کو اڑا رہا تھا۔

امام بخاریؒ نے جب صبح کو معبرین سے اس خواب کی تعبیر پوچھی تو انہوں نے بتلایا کہ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب غلط باتوں کو الگ کریں گے اور صحیح احادیث کو یکجا کریں گے، امام بخاریؒ ارشاد فرماتے ہیں: فهو الذي حملني على إخراج الجامع الصحيح، یعنی صحیح بخاری کی تالیف کے لیے یہی خواب میرے لیے سبب بنا۔

(ہدی الساری: ص ۷، تہذیب الاسماء واللغات: ۱/۱۲۳)

ابتداء تالیف و انتہاء تالیف

یہ بات تو طے شدہ ہے کہ حضرت امامؒ نے اپنی صحیح کی تالیف کی مدت سولہ سال بتلائی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے خود امام بخاریؒ کا قول نقل فرمایا ہے: صنفت الجامع من ست مائة ألف حديث في ست عشرة سنة. (ہدی الساری: ص ۶۷، سیر اعلام النبلاء: ۱۲/۲۰۵) میں نے جامع کو سولہ سال کی مدت میں چھ لاکھ حدیثوں سے انتخاب کر کے تصنیف کی ہے، لیکن ابتداء تالیف اور انتہاء تالیف کے سلسلہ میں کوئی بات حتمی طور پر پیش نہیں کی جاسکتی ہے، حضرت مولانا شیخ زکریا صاحبؒ کا رجحان یہ ہے کہ ابتداء تالیف ۲۱ھ ہے، اس وقت امام بخاریؒ کی عمر ۲۳ سال تھی اور اختتام تالیف ۲۳۳ھ میں ہوئی، اس وقت آپ کی عمر ۳۹ سال کی تھی، اس حساب سے کتاب کی تالیف کرنے میں کل سولہ سال ہوئے، اس

کتاب کی تالیف مکمل کرنے کے بعد آپ ۲۳ سال باحیات رہے۔ (مقدمہ لامع: ۳۷/۱)

مذکورہ بالا قول کی بنیاد یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کو مکمل کر لینے کے بعد یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی خدمت میں پیش کیا، یحییٰ بن معینؒ کا انتقال ۲۳۳ھ میں ہوا، علی بن المدینیؒ کا انتقال ۲۳۴ھ میں ہوا اور امام احمد بن حنبلؒ کا انتقال ۲۴۱ھ میں ہوا، ان تینوں حضرات ائمہ میں سب سے پہلے یحییٰ بن معینؒ کا انتقال ہوا، اور جب ان کے سامنے پیش کی گئی تو یقیناً ۲۱ھ میں لکھنی شروع کر دی ہوگی، اس حساب سے سولہ سال پورے ہوتے ہیں۔ یہ کلام ابو جعفر عقیلیؒ کا ہے جس کو حافظؒ نے نقل کیا ہے (ہدی الساری ص ۶۷۶)، لیکن یہ صرف تخمینہ اور اندازہ ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ یحییٰ بن معینؒ کے انتقال سے چند سال پہلے پیش کی ہو اس لیے ابتداء و انتہاء کی حتمی تعیین مشکل ہے۔ (تحقیق اسمی

الصحيحين: ص ۷۲۱-۷۳، اعلام المحدثين ومآثرهم العلمية: ص ۱۵۰)

مکان تالیف

مکان تالیف کے بارے میں متعدد اقوال نقل کئے گئے ہیں:

(۱) علامہ ابوالفضل محمد بن طاہر المقدسیؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے صحیح بخاری کو بخارا

میں تالیف کیا۔ (تہذیب الاسماء واللغات: ۱۳۳/۱)

(۲) عمر بن محمد بن جبیرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امامؒ نے اس کو مکہ المکرمہ میں

تصنیف کیا ہے۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۵، عمدۃ القاری: ۵/۱)

(۳) بعض حضرات کا قول ہے کہ مدینہ المنورہ میں تصنیف کیا۔

(عمدۃ القاری: ۵/۱، اعلام المحدثين: ص ۱۵۲)

(۴) اور بعض حضرات سرزمین بصرہ کے قائل ہیں۔

(عمدة القاری: ۵/۱، تہذیب اللغات: ۱۴۳/۱، اعلام المحدثین: ۱۵۲/۱)

(۵) حافظ ابن حجر عسقلانی نے ابن عدی کے حوالہ سے مشائخ کی ایک جماعت

سے نقل فرمایا: أن البخاري حوّل تراجم جامعہ بین قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومنبرہ وکان یصلی لكل ترجمة رکعتین (ہدی الساری: ۶/۶۷، تہذیب اللغات: ۱۴۳/۱)، امام بخاری نے جامع کے تراجم کو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اور منبر کے درمیان قائم کیا، اور ہر ترجمہ کے لیے دو گانہ ادا فرماتے تھے۔

پھر حافظ نے خود ان تمام اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ تصنیف کا ابتدائی خاکہ اور ترتیب ابواب مسجد حرام میں ہوئی اور مختلف مقامات پر احادیث کی تخریج فرمائی، نیز پہلے مسودہ ایک جگہ تیار کیا ہے، اور اس کی تنبیض دوسری جگہ فرمائی، یہی بات زیادہ قرین قیاس ہے اس لیے کہ صحیح بخاری کی تصنیف میں سولہ سال صرف ہوئے اور کسی آدمی کا ایک ہی جگہ سولہ سال تک بیٹھ کر کسی کتاب کی تصنیف کرنا مشکل کام ہے، البتہ جامع صحیح کے تراجم و ابواب کو قبر مبارک اور منبر کے درمیان ہی بیٹھ کر قائم فرمایا۔

(ہدی الساری: ۶/۶۷-۶۷، ونحوہ فی عمدة القاری: ۵/۱)

امام ابو عبد اللہ حاکم نیشاپوری فرماتے ہیں: حدثنا أبو عمرو وإسماعیل حدثنا أبو عبد اللہ محمد بن علی قال: سمعت البخاري يقول: أقيمت بالبصرة خمس سنين معي كتبتي أصنف وأحج كل سنة وأرجع من مكة إلى بصره، قال البخاري: وأنا أرجو أن يبارك الله تعالى للمسلمين في هذه المصنفات. (عمدة القاری: ۵/۱) ابو عمرو واسماعیل ابو عبد اللہ محمد بن علی سے بیان کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے خود ارشاد فرمایا کہ میں بصرہ میں پانچ سال تک رہا، میرے ساتھ میری کتابیں

ہوتیں اور میں تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رکھتا، میں ہر سال حج کرتا اور مکہ سے بصرہ واپس آجاتا، فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ وہ میری تصنیفات کے ذریعہ مسلمانوں کو فائدہ پہنچائے گا اور برکت عطا فرمائے گا۔

تالیف میں امام کا اہتمام

سیدنا امام بخاریؒ نے اپنی کتاب صحیح بخاری کی تالیف و تصنیف کے وقت احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر تمام آداب و احترام کی رعایت فرمائی ہے، اپنی اس کتاب میں صرف صحیح احادیث ہی کا انتخاب فرمایا ہے، محدثین کرام فرماتے ہیں کہ ہر حدیث کو لکھنے سے پہلے غسل فرماتے، دو رکعت نماز پڑھتے پھر اس حدیث کی صحت کے بارے میں استخارہ فرماتے، جب تاہید غیبی سے حدیث کی صحت کی طرف اشارہ ہوتا اور آپ کو اس کی صحت پر پورا یقین ہو جاتا تب اس روایت کی تخریج فرماتے اور اپنی کتاب میں درج فرماتے۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۵، تہذیب الاسماء واللغات: ۱۴۳۱)

عبدالقدوس بن ہمامؒ سے روایت ہے؛ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے مشائخ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی جامع صحیح کے تراجم کو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر اور منبر کے درمیان بیٹھ کر لکھا اور ہر ترجمہ کو لکھنے سے پہلے دو رکعت نماز پڑھی۔

(تہذیب الاسماء واللغات: ۱۴۳۱)

فربریؒ سے روایت ہے کہ امام بخاریؒ نے خود ارشاد فرمایا کہ میں نے اپنی کتاب صحیح میں کوئی حدیث اس وقت تک نہیں لکھی جب تک کہ میں نے غسل کر کے دو رکعت نماز نہ پڑھ

لی۔ (ہدی الساری: ص ۶۷۵)

امام بخاریؒ کا فقہی اجتہاد مختلف دبستان فقہ کا حسین امتزاج

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے سے پہلے مجتہدین اور محدثین کی تمام تصنیفات سے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا اور اپنے حسنِ ذوق سے احادیثِ صحیحہ کا ایک نہایت عمدہ اور مختصر مجموعہ مرتب کر کے امت کے سامنے پیش کر دیا جس کا نام ہے: ”الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وإيامه“۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: جاننا چاہئے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دو سو سال کے بعد نمودار ہوئے اور ان سے پیشتر علماء علوم دینیہ میں مختلف فنون میں تصنیفیں کر چکے تھے، چنانچہ امام مالک اور سفیان ثوریؒ نے فقہ میں تصنیف کی تھی۔ ابن جریج نے تفسیر میں، ابو عبید نے غریب قرآن میں، محمد بن اسحاق اور موسیٰ بن عقبہ نے سیر میں، عبد اللہ بن مبارک نے زہد و مواعظ میں، کسائی نے بدء الخلق اور قصص انبیاء میں، یحییٰ بن معین نے صحابہ و تابعین کے حالات میں نیز متعدد علماء کے فنِ روایا، ادب، طب، شہائل، اصول حدیث، اصول فقہ اور ردِ مبتدعین مثلاً ردِ جہمیہ پر رسائل موجود تھے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام مدونہ علوم پر غور کیا اور جزئیات و کلیات کی تنقید کی، پھر ان علوم کا ایک حصہ جس کو انہوں نے بصراحت یا بدالالت ان صحیح حدیثوں میں پایا؛ جو بخاری کی شرط پر صحیح تھیں، اسے اپنی کتاب میں درج کیا؛ تاکہ ان علوم کی بنیادی چیزوں کے متعلق مسلمانوں کے ہاتھ میں ایسی حجتِ قاطع موجود رہے کہ جس میں تشکیک کا دخل نہ ہو۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام مختلف فنون کو اپنی کتاب میں بالا اختصار جمع کر کے جہاں اسے ایک مختصر جامع بنایا وہاں ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس میں

انہوں نے صرف صحیح حدیثوں کے درج کرنے کا اہتمام کیا۔

حافظ ابن عدی بسند متصل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے ناقل ہیں: ما ادخلت فی

کتابی الجامع الا ماصح وترکت من الصحیح حتی لا یطول، میں نے اپنی کتاب الجامع الصحیح میں صرف وہی حدیثیں داخل کی ہیں؛ جو صحیح ہیں اور بہت سی صحیح احادیث کو اس لئے چھوڑ دیا کہ کتاب طویل نہ ہو جائے۔

یہ کتاب حسب تصریح امام ممدوح چھ لاکھ احادیث کا انتخاب ہے جو سولہ سال کی مدت میں پایہ تکمیل کو پہنچا، غایت احتیاط کا یہ عالم تھا کہ فرماتے ہیں: میں نے کتاب الصحیح میں کوئی حدیث اس وقت تک درج نہیں کی جب تک کہ لکھنے سے پہلے غسل کر کے دو گناہ ادا نہ کر لیا اور اس کی صحت کا یقین نہ ہو گیا، کتاب کی تصنیف کا آغاز بیت الحرام میں ہوا، ابواب و تراجم مسجد نبوی میں منبر شریف اور روضہ اقدس کے درمیان لکھے، اس محنت اور جانفشانی کے بعد کل حدیثیں جو درج کتاب ہیں؛ ان سب کی مجموعی تعداد بشمول مکررات و معلقات و متابعات نو ہزار بیاسی ہے، یہ تعداد اگرچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو جس قدر صحیح حدیثیں زبانی یاد تھیں ان کے دسویں حصہ کے بھی برابر نہیں؛ لیکن امام موصوف کے حسن انتخاب کا بہترین نمونہ ہے، حافظ ابو جعفر عقیلی نے تصریح کی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب کتاب الصحیح تصنیف فرمائی تو اسے علی بن المدینی، احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین وغیرہ کی خدمت میں پیش کیا، ان سب حضرات نے اس کتاب کی تحسین کی اور اس کے صحیح ہونے کی شہادت دی؛ البتہ چار احادیث کی بابت اختلاف کیا؛ لیکن عقیلی کا بیان ہے کہ ان چار کے بارے میں بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہی کا فیصلہ درست ہے اور وہ چاروں بھی صحیح ہیں۔

حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ائمہ مجتہدین اور ان کے شاگردوں سے علم حاصل کیا، آپ آٹھ مرتبہ بغداد تشریف لے گئے اور ہر مرتبہ امام احمدؒ کی مجلس میں شریک ہوئے، آپ نے حضرت اسحاق بن راہویہ سے بھی کسب فیض کیا، اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں سے بھی علم حاصل کیا، ان میں ابو بکر الحمیدی جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اکابر تلامذہ میں سے تھے؛ بلکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد آپ کی مسند درس کے جانشینوں میں حمیدی اور ابن الحکم کا ہی نام تھا، اگرچہ ابن الحکم مسند شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے حقدار ہونے میں غالب آگئے اور حمیدی مکہ مکرمہ چلے گئے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حمیدی سے مکہ مکرمہ میں آٹھ سال کی عمر میں شرف تلمذ کیا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آپ سے حدیث وفقہ دونوں کا علم حاصل کیا، ابن السبکی کے مطابق امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے شوافع میں سے علامہ زعفرانی، ابو ثور اور کرامیسی سے بھی کسب فیض کیا۔

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے احناف میں سے ابو حفص احمد بن حفص البخاری الحنفی (ابو حفص کبیر) سے علم حاصل کیا جو امام محمد کے شاگرد تھے، ان سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جامع سفیان کا سماع کیا، اور بچپن میں آپ سے فقہ بھی پڑھا، آپ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کافی متاثر تھے، ابو حفص کے صاحب زادے احمد بن ابو حفص امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے درس کے ساتھی تھے، اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دیگر علماء احناف معلیٰ بن منصور، یحییٰ ابن معین اور احمد بن ابی الولید الحنفی سے بھی علم حاصل کیا۔

جامع سفیان ثوری:

بعض حضرات نے اس کا سن تصنیف ۱۶۰ھ بتایا ہے؛ لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا؛ کیونکہ تاریخ سے یہ ثابت ہے کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا جب بصرہ آنا ہوا تھا تو ان کے سامنے جامع سفیان لائی گئی تھی اور آپ نے اسے دیکھ کر یہ فرمایا تھا کہ: ”هذا كلامنا ينسب“

الی غیرنا“ یہ ہمارا کلام غیروں سے نقل کر رہے ہیں۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ماہ شعبان ۱۵۸ھ میں ہوئی ہے، اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اس کی تصنیف ان کی وفات سے پہلے پہلے مکمل ہو چکی تھی۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے جامع سفیان کے بارے میں جو رائے ظاہر کی وہ اس کے فقہی مسائل سے متعلق ہے، امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کو فہ کے رہنے والے تھے، فقہ میں عموماً ان کا اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا ایک مذہب ہے، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اپنی جامع میں سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب نقل کرتے ہیں؛ جو اکثر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے موافق ہوتا ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”سفیان الثوری اکثر متابع لابی حنیفۃ منی“ سفیان ثوری مجھ سے بھی زیادہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متبع ہیں۔ امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ خود بھی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس درس میں حاضر ہوئے ہیں اور ان سے حدیثیں روایت کی ہیں؛ مگر امام صاحب کی فقہ کو انہوں نے علی بن مسہر سے اخذ کیا ہے جو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مخصوص تلامذہ میں سے شمار کئے جاتے ہیں، امام ثوریؒ نے اپنی جامع کی تصنیف میں بھی زیادہ تر ان ہی سے مدد لی ہے؛ چنانچہ امام یزید بن ہارون فرماتے ہیں:

”کان سفیان یاخذ الفقه عن علی بن مسهر من قول ابی حنیفۃ ، وانه

استعان به وبمذاکرته علی کتابه هذا الذی سماه الجامع“ .

سفیان ثوری، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ کو علی بن مسہر سے حاصل کرتے تھے اور ان ہی کی مدد اور مذاکرہ سے انہوں نے اپنی یہ کتاب جس کا نام جامع رکھا ہے تصنیف کی ہے۔ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی جامع ایک زمانہ میں محدثین میں بڑی مقبول و متداول

رہی ہے، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے علم حدیث کی جب تحصیل شروع کی تو سب سے پہلے جن کتابوں کی طرف توجہ کی وہ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی جامع اور عبد اللہ بن مبارک اور کعب کی تصنیفات تھیں۔ امام بخاری نے جامع سفیان کا سماع اپنے وطن ہی میں امام ابو حفص کبیر سے کیا تھا، چنانچہ محدث خطیب بغدادی سند کے ساتھ نقل کرتے ہیں:

محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ جعفی (امام بخاری) نے بیان کیا کہ میں ابو حفص (کبیر) احمد بن حفص کے پاس جامع سفیان کا سماع اپنے والد کی کتاب میں کر رہا تھا کہ وہ ایک حرف سے گزرے جو میرے یہاں نہ تھا، میں نے ان سے مراجعت کی، انہوں نے دوبارہ وہی بتایا، میں نے دوبارہ مراجعت کی؛ پھر انہوں نے وہی بتایا، آخر میں نے تیسری دفعہ مراجعت کی؛ تو ذرا چپ رہے اور دریافت کرنے لگے کہ یہ کون ہے؟ لوگوں نے کہا: اسماعیل بن ابراہیم بن بردزبہ کا لڑکا ہے، فرمانے لگے: اس نے صحیح بتایا، یاد رکھو! یہ لڑکا ایک دن مرد میدان بنے گا۔ (تاریخ بغداد، ج: ۲، ص: ۱۱، ط: مصر ۱۳۲۹ھ)

امام اسحاق بن راہویہ سے کسی نے سوال کیا تھا کہ: ای الکتابین احسن؛ کتاب مالک او کتاب سفیان؟ دونوں کتابوں میں کونسی کتاب زیادہ اچھی ہے، مالک کی یا سفیان کی؟ کہنے لگے: کتاب مالک، لیکن امام ابو داؤد جستانی صاحب سنن فرماتے ہیں: جامع سفیان الثوری فانہ احسن ما وضع الناس فی الجوامع۔ لوگوں نے اس موضوع پر جتنی کتابیں لکھی ہیں، سفیان ثوری کی جامع ان سب میں اچھی ہے۔

ابو حفص کبیر:

ان کا نام احمد بن حفص اور کنیت ابو حفص ہے، ان کے صاحبزادے محمد بن احمد بن حفص معروف بہ ابو حفص صغیر ہیں، چونکہ باپ بیٹے دونوں کی کنیت ابو حفص ہے اس بنا پر باپ کو کبیر اور بیٹے کو صغیر کہا جاتا ہے، یہ بخارا کے ان مشاہیر ائمہ حدیث میں سے ہیں کہ جن کے دم سے وہاں علم حدیث کی گرم بازاری تھی چنانچہ حافظ شمس الدین ذہبی نے اپنے رسالہ

”الامصار ذوات الآثار“ میں بخارا کے جن اعیان محدثین کا خصوصیت سے ذکر کیا ہے ان کے نام یہ ہیں:

”عیسیٰ بن موسیٰ غنجر، احمد بن حفص فقیہ (ابو حفص کبیر) محمد بن سلام بیکندی، عبد اللہ بن محمد مسندی، ابو عبد اللہ بخاری (صاحب الصحیح) صالح بن محمد جزرہ“۔ (الاعلان بالتوخیج، ص: ۱۳۲)

حافظ سمعانی نے امام ابو حفص کبیر کے ترجمہ میں تصریح کی ہے کہ روى عنه خلق لا یحصون۔ (مقدم الجواہر المضية) ان سے بے شمار مخلوق نے روایات کی ہے۔

امام ابو حفص کبیر نے فقہ کی تعلیم امام ابو یوسف اور امام محمدؒ سے حاصل کی تھی، ان کا شمار امام محمد کے کبار تلامذہ سے ہے، حافظ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء کے چودہویں طبقہ میں ان کے صاحبزادے محمد بن احمد بن حفص کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ ”وکان ابوہ من کبار تلامذۃ محمد بن الحسن انتھت الیہ ریاسة الاصحاب ببخارا“ ان کے والد (امام ابو حفص کبیر) امام محمد بن حسن کے بڑے شاگردوں میں سے تھے اور بخارا میں علماء احناف کی سربراہی ان پر ختم ہو چکی تھی۔

امام بخاریؒ کے والد ماجد اسماعیل اور امام ابو حفص کبیر کے درمیان انتہائی محبت اور خلوص کے مراسم تھے، اسماعیل نے جس وقت وفات پائی یہ ان کے پاس ہی موجود تھے، اس وقت اسماعیل نے ان سے کہا تھا کہ ”لا اعلم من مالی درھما من حرام ولا درھما من شبھة“ (مقدمۃ فتح الباری، ص: ۴۸۰) میں اپنے مال میں ایک درہم بھی حرام یا شبہ کا نہیں پاتا۔ یہ تعلقات اسماعیل کی وفات کے بعد بھی دونوں خاندانوں میں بدستور قائم رہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور ان کے صاحبزادے امام ابو حفص صغیر مدت تک طلب حدیث میں رفیق اور ہم سفر رہے ہیں، ایک بار امام ابو حفص کبیر نے امام بخاریؒ کو اس قدر مال تجارت

بھیجا تھا کہ جس کو بعض تاجروں نے پانچ ہزار کے نفع سے ان سے خرید اور بعض تاجراں سے بھی دو گنے نفع پر لینے کو تیار تھے، لیکن امام بخاریؒ نے اپنے ارادہ کو بدلنا پسند نہ فرمایا۔

(مقدمہ فتح الباری: ص/۴۸۰)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بھی فتح الباری کے مقدمہ میں امام ممدوح کو امام بخاری کے مشائخ میں شمار کیا ہے اور ان کے حق میں امام ابوحنفہؒ کبیر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”ہذا یكون له صیت“ اس کا شہرہ ہوگا۔ (مقدمہ: ص/۴۸۲)

امام ابوحنفہؒ کبیر کی وفات ۲۱۷ھ میں ہوئی، آپ امام شافعیؒ کے ہم عمر تھے اور ان کے بہت بعد تک زندہ رہے۔ (امام ابن ماجہ اور علم حدیث: ص/۱۸۳ تا ۱۸۶)

امام بخاریؒ نے مالکیہ میں سے عبداللہ بن یوسف التیمی، مطرف بن عبداللہ الصنع بن الفرج، سعید بن کثیر بن عفیر، یحییٰ بن عبداللہ بن کبیر اور ابو مصعب الزہری سے کسب فیض کیا۔ حاصل یہ کہ امام بخاریؒ نے ائمہ اربعہ کے فقہ سے استفادہ کیا، یقیناً ان مختلف گھائے رنگارنگ نے آپ کی قوت فکریہ اور فقہی بصیرت میں مزید اضافہ کیا۔

ائمہ اربعہ کے متبعین سے تعلقات اور آپ کی جلالت شان کی بنیاد پر چاروں دبستان فقہ کے علماء کرام نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو اپنے مسلک کی طرف منسوب کیا، بعض علمائے احناف نے آپ کے استاذ ابوحنفہ کبیر (حنفی) سے ابتدائی عمر میں فقہ حاصل کرنے کی وجہ سے احناف میں آپ کا شمار کیا ہے، اسی طرح آپ کے استاذ اسحاق بن راہویہ، جن کے اشارہ پر آپ نے بخاری شریف تالیف کی ان کے حنفی ہونے کی وجہ سے بھی آپ کو حنفی کہا گیا ہے۔

بچپن میں احناف کی کتابیں پڑھنے کی اطلاع امام بخاریؒ اپنے شاگرد و راق کو (طلب حدیث کے بارے میں دریافت کرنے پر) جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب

میری عمر چھ سال کی ہوئی تو میں نے عبداللہ ابن مبارک اور کج کی کتابیں پڑھیں اور میں نے ان (اہل رائے) کے کلام کو سمجھا۔

اہل رائے کی کتابیں پڑھنے کے سلسلے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: میں حدیث شریف کی مجلس درس میں اس وقت تک شریک نہیں ہوا جب تک کہ میں نے صحیح اور سقیم کی پہچان نہ کر لی اور یہاں تک کہ میں نے اہل رائے کی عام کتابیں نہیں پڑھی۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نصوص میں طریقہ استنباط سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ حنفی فقہ کی عقلیت سے متاثر ہوئے ہیں اور حنفی طریقہ استنباط نے آپ کی نصوص فقہی اور استخراج میں گہرائی و گیرائی پیدا کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے احناف کے اصول اور آراء سے کئی مسائل میں اتفاق نہیں کیا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے بھی امام بخاریؒ کو اپنے مذہب میں شامل کیا ہے، لیکن محققین، محدثین اور فقہاء نے امام بخاریؒ کو مجتہد مطلق ہی مانا ہے، اور اس سلسلے میں ہونے والے تمام اعتراضات کے جوابات بھی دیئے ہیں، اور بخاری شریف کے تراجم خود شاہد ہیں کہ امام بخاریؒ نے تمام مسائل میں کسی ایک امام کی نہ تو تقلید کی ہے اور نہ مخالفت، بلکہ وہ حدیث شریف سے اپنے انوکھے البیلے انداز میں استنباط کرتے ہیں، کبھی کسی امام کی موافقت ہوتی ہے اور کبھی کسی کی مخالفت ہوتی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فہم حدیث اور فروعات فقہیہ میں حضرات صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کے اقوال سے بھرپور استفادہ کیا ہے، اور اپنی کتاب میں بطور استنباس و ترجیحات نقل بھی کیا ہے، لیکن اس سے بھی کسی کی تقلید کرنا لازم نہیں آرہا ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے علوم سے استفادہ

اور بخاری شریف میں ان کی فقہیات کو نقل کرنا

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد تراجم (۹) میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال

کو نقل کیا ہے:

- (۱) کتاب العلم قبل حدیث: ۶۴
- (۲) کتاب الوضوء بعد حدیث ۱۴۵
- (۳) کتاب الوضوء قبل حدیث ۱۸۵
- (۴) کتاب الزکوٰۃ قبل حدیث: ۱۴۹۹
- (۵) کتاب المحصر قبل حدیث ۱۸۱۳
- (۶) کتاب البيوع قبل حدیث: ۲۱۹۱
- (۷) کتاب الخصومات بعد حدیث ۲۴۱۳
- (۸) کتاب الجهاد قبل حدیث ۲۸۶۳
- (۹) کتاب الطلاق بعد حدیث: ۵۲۹۲

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا امام مالک کے اقوال نقل کرنا فقہ مالکی پر آپ کی گہری نظر پر

دلائل کرتے ہیں، نیز موطا کی بہت سی روایات بخاری شریف میں بھی آپ نے امام مالک

رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ سے نقل کی ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال سے استفادہ:

فقہ شافعی کے امام حمیدی سے آپ نے شرف تلمذ حاصل کیا ہے، اور آپ کے کئی

اجتہادات امام شافعی کے مذہب سے قریب بھی ہیں؛ لیکن چونکہ امام بخاریؒ پر مدرسہ اہل

حدیث کا رنگ چڑھا ہوا تھا اس لئے بخاری شریف میں صرف دو جگہ امام شافعیؒ کے اقوال نقل

کرتے ہیں: (۱) کتاب الزکوۃ قبل حدیث: ۱۴۹۹ (۲) کتاب البیوع قبل حدیث ۲۱۹۲، اگرچہ رکاز کے سلسلے میں جو قول نقل کیا ہے وہ امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے۔ (فتح الباری، ۳/ ۳۶۴) ”واما قوله الجديد فهو انه لا يجب الخمس حتى يبلغ نصاب الزكوة“۔ یہ قول حمیدی سے پڑھا ہوگا یا کتب شافعی سے نقل کیا ہوگا، اور اس میں بھی ”ومما يقويه“ کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ امام شافعیؒ کی صرف تقلید نہیں کر رہے ہیں بلکہ دلائل سے بحث کر رہے ہیں۔

ابوعبید بن القاسم بن سلام وغیرہ ماہرین لغات کے اقوال بھی آپ نے نقل کئے ہیں، کبھی اتفاقاً ابن سلام کے اقوال کا امام بخاریؒ کے اقوال سے توافق بھی ہو گیا ہے، لہذا بخاری میں دو مقامات پر ابن سلام کا نام لیا ہے: (۱) کتاب الجہاد والسير بعد حدیث ۳۰۷۷ (۲) کتاب احادیث الانبیاء قبل حدیث: ۳۴۳۵۔

علامہ کرمانی نے اشارہ کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے ابوعبید سے فقہی استفادہ کیا ہے، چنانچہ ابوعبید کی کتاب الاموال کے مطالعہ سے بھی بخاری کے تراجم اور ابوعبید کے موضوعات میں تشابہ معلوم ہوتا ہے۔

فراء نحوی کے کلام سے بھی استفادہ کیا ہے: (کتاب التوحید قبل حدیث: ۷۳۷۹)۔

ابوعبیدہ معمر بن المثنی نحوی کا قول بھی نقل کیا ہے: (کتاب الشیر قبل حدیث: ۴۷۸۵)۔

نضر بن شمیل نحوی سے استفادہ کی مثال حدیث: ۱۲۱۰ کے بعد ہے (۲) کتاب الاطعمہ قبل حدیث: ۵۴۰۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے دسیوں مقامات پر تصریح کی ہے کہ امام بخاریؒ نے جو معانی ذکر کئے ہیں وہ فراء یا ابوعبیدہ یا ابوعبید یا نضر کے کلام سے ہے۔

(فتح الباری: ۳/ ۳۴۵، ۶/ ۴۲۶)

ائمہ اربعہ کے علاوہ ابن شبرمہ سے تقریباً پانچ مقامات میں نقل کیا ہے، مثلاً کتاب الطلاق قبل حدیث: ۵۲۵۹۔

ابن ابی لیلیٰ اور ابراہیم نخعی سے کتاب الاحکام قبل حدیث: ۱۶۲ پر نقل کیا ہے۔

امام اوزاعی سے صلوٰۃ الخوف قبل حدیث: ۹۴۵ اور ۹۴۶ نقل کیا ہے۔

سفیان ثوریؒ سے کتاب الشہادات قبل حدیث: ۲۶۴۸ اور لیث بن سعد سے حدیث ۲۳۴۷ کے بعد نقل کیا ہے۔

اسحاق ابن راہویہ سے قریباً دو جگہ نقل کیا ہے: (۱) کتاب الصوم قبل حدیث: ۱۹۱۲، اسی جگہ آپ نے اسحاق کی مخالفت بھی کی ہے۔ (۲) کتاب الشہادات قبل حدیث: ۲۶۸۱، اس جگہ اسحاق ابن راہویہ نے فعل صحابیؓ سے احتجاج کیا ہے، امام بخاریؒ نے اس پر اعتماد نہیں کیا ہے، صرف اسحاق کے قول کی اس مسئلہ میں تائید کی ہے۔

یہ اس بات کی شہادت ہے کہ امام بخاریؒ اپنی کتاب میں اسحاق سے کثرت سے روایات نقل کرنے کے باوجود ان کے اقوال سے اختلاف بھی کرتے ہیں، لہذا جو حضرات ان کو اسحاق کا مقلد مانتے ہیں وہ صحیح نہیں ہے، البتہ دونوں مدرسہ اہل حدیث سے تعلق رکھنے کی وجہ سے مناسبت ضرور رکھتے ہیں۔

امام احمد سے ایک بھی فقہی مسئلہ امام بخاریؒ نے صراحۃً نقل نہیں کیا ہے، کچھ مسائل میں موافقت ہونا دوسری بات ہے کیونکہ کئی مسائل میں اختلاف بھی کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا بھی صراحۃً کوئی قول نقل نہیں کیا ہے، البتہ احناف کے کچھ اقوال ”بعض الناس“ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ضرور نقل کئے ہیں۔

مجتہد مطلق کے شرائط:

امام بخاریؒ کے مجتہد مطلق ہونے کے بارے میں اکابر علماء کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے، لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد مطلق کے شرائط ذکر کئے جائیں، تاکہ اس کی روشنی میں امام بخاریؒ کے مجتہد مطلق ہونے کو جانچا جائے۔

بخاری شریف کی احادیث کی سند میں کئی احناف راویوں کا ذکر ہے، الوردة الحاضرہ میں مولانا مفیض الرحمان نے راویوں کی تعداد اور ان کے حالات و جرح و تعدیل کو بھی نقل کیا ہے، اسی طرح ثلاثیات کے روات پر ملا علی قاریؒ نے تفصیلاً گفتگو کی ہے۔

مجتہد مطلق کے متفق علیہ شرائط:

جو لوگ اجماع و قیاس کو حجت مانتے ہیں ان کے نزدیک بالاتفاق مجتہد مطلق کے لئے حسب ذیل پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے:

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) عربیت۔

(۱) کتاب اللہ

کتاب میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے:

(۱) صرف آیات احکام کا علم، جن کی تعداد پانچ سو ہے، لیکن ان آیات کا حفظ ضروری نہیں؛ صرف ان آیات کے مواقع کا علم ضروری ہے تاکہ بوقت ضرورت ان کی طرف رجوع کر سکے۔

ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ تعداد (۵۰۰ آیات) ظاہر کے اعتبار سے ہے یا اس اعتبار سے کہ احکام پر ۵۰۰ آیات کی دلالت ذاتی اور اولی دلالت ہے، تضمنی یا التزامی

نہیں۔ (الترغیب: ۲/۲۹۲) بصورت دیگر اس تعداد میں انحصار درست نہ ہوگا، کیونکہ قصص و امثال تک سے احکام کا استخراج ہو سکتا ہے۔ (ارشاد: ص/۲۵۰)

(۲) کتاب اللہ کے اقسام کا علم یعنی خاص، عام، مشترک، مجمل اور مفسر وغیرہ کا علم۔

(۳) نسخ و منسوخ کا علم۔

(۴) کتاب اللہ کے لغوی اور شرعی معانی کا علم۔ (کشف بزدوی: ۴/۱۱۳۵، تلوت: ۲/۱۱۷)

(۲) سنت

سنت کے سلسلہ میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے:

(۱) صرف احادیث احکام کا علم، مواعظ اور احکام آخرت سے متعلق احادیث کا علم

ضروری نہیں، احادیث احکام کی تعداد بقول ابن عربی تین ہزار ہے، ان احادیث احکام کا حفظ ضروری نہیں، بلکہ اتنا کافی ہے کہ اس کے پاس سنن ابو داؤد یا بیہقی کی معرفۃ السنن یا

احادیث احکام کی جامع کوئی صحیح اصل موجود ہو، اور وہ ہر باب کے مواقع جانتا ہو؛ تاکہ بوقت

ضرورت مراجعت کر سکے۔ (مستصفی، ج: ۲، ص: ۳۵۰) علامہ شوکانی کی رائے یہ ہے کہ اس کے

پاس امہات ستہ اور ان کی ملحقات ہونی چاہئے اور اسے مسانید، مستخرجات اور ان کتب پر بھی

اطلاع ہونی چاہئے جن کے مصنف نے حجت کا التزام کیا ہے۔ (ارشاد: ۲۵۱)

(۲) متن کی معرفت کہ یہ متواتر ہے یا مشہور یا آحاد، صحیح ہے یا حسن یا ضعیف، مقبول

ہے یا مردود، نیز اس کا علم کہ فلاں حدیث رسول اللہ ﷺ سے لفظا مروی ہے، فلاں معنی۔

(کشف بزدوی: ج: ۴، ص: ۱۱۳۵)

(۳) سند کی معرفت یعنی روایات کے حالات اور جرح و تعدیل کا علم۔

امام غزالی لکھتے ہیں کہ جس حدیث کو سلف نے بالاتفاق قبول کر لیا ہو یا اس کے روایت کی اہلیت بطریق تو اترا ثابت ہو، اس کے روایت کی عدالت سے بحث کی ضرورت نہیں، اور جو حدیث ایسی نہ ہو، اس کے روایت کی عدالت سے بحث ضروری ہے، لیکن اس زمانہ میں یہ کافی ہے کہ کسی ایسے امام عادل کی تعدیل پر اعتماد کر لیا جائے جس کے متعلق معلوم ہو کہ تعدیل کے بارے میں اس کا مذہب صحیح ہے، بہت سے دوسرے علمائے فن نے بھی اس باب میں امام غزالی سے اتفاق کیا ہے۔

چنانچہ صاحب تلویح لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں چونکہ طول مدت اور کثرت وسائل کی وجہ سے روایت کے احوال سے بحث تقریباً ناممکن ہے اس لئے بخاری، مسلم، بغوی، صغانی وغیرہ معتمدائے حدیث کی تعدیل پر اکتفا کافی ہے۔ (تلویح: ۱/۱۷۷) ابن السبکی، ابن امیر الحاج اور محب اللہ نے بھی یہی لکھا ہے؛ البتہ ابن امیر الحاج اور محب اللہ نے کسی معتمد امام حدیث کا نام نہیں لیا اور ابن السبکی نے امام احمد، بخاری اور مسلم کا نام ذکر کیا ہے۔

(جمع: ج ۲ ص ۳۸۴، التقریر: ج ۳ ص ۳۹۲، مسلم، مع فتوح: ج ۲ ص ۳۶۲)

قواطع میں معرفت سنت کے لئے پانچ شرط مذکور ہیں: (۱) طرق کا علم جس سے کسی حدیث کا متواتر یا آحاد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۲) آحاد کے طرق کی صحت اور اس کے روایت کا علم۔ (۳) اقوال و افعال کے احکام کا علم۔ (۴) ان معانی کا علم جن سے احتمال منقشی ہے اور ان الفاظ کا حفظ جس میں احتمال پایا جاتا ہے۔ (۵) متعارض احادیث میں ترجیح کا علم۔

(کشف بزدوی: ۴/۱۱۳۵)

(۴) اس کے لغوی اور شرعی معانی کا علم۔

صحیح، ضعیف، متواتر، آحاد، مرسل، مسند، معضل اور منقطع احادیث کا علم بھی ضروری

ہے، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، کراہت و تحریم، اباحت و ندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے۔

اسانید کا علم اور روایات کی جرح و تعدیل کا علم، جس حدیث کو سلف نے متفقہ طور پر قبول کر لیا ہو، یا اس کے روایات کی عدالت بطریق تواتر ثابت ہو، اس کے روایات کی عدالت سے بحث ضروری نہیں، البتہ جو احادیث ایسی نہ ہوں ان کے روایات کی عدالت سے بحث ضروری ہے۔

اس کا علم بھی ضروری ہے کہ کتاب کی سنت پر اور سنت کی کتاب پر کس طرح ترتیب ہوتی ہے تاکہ اگر کوئی حدیث ایسی نظر آئے جو بظاہر کتاب کے موافق نہ ہو تو اس کا محمل معلوم ہو سکے، کیونکہ سنت دراصل کتاب کا بیان ہے اور وہ کبھی کتاب کے خلاف نہیں ہو سکتی، مختلفین کے درمیان وجوہ تطبیق کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ (عقد الجید، ص: ۸)

(۳) اجماع

اجماع کے سلسلہ میں اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کا علم ضروری ہے، تاکہ کسی موقع پر اجماع کے خلاف فتویٰ نہ دیدے، لیکن امام شافعیؒ نے مواضع خلاف کا علم بھی ضروری قرار دیا ہے۔ (اصول فقہ ابو زہرہ، ص: ۳۶۹)

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اجماع و خلاف کے تمام مواقع کا علم ضروری نہیں، بلکہ صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ اس کا فتویٰ اجماع کے مخالف نہیں ہے، اور اس کی معرفت دو طریقوں سے ہو سکتی ہے یا تو یہ دیکھ لے کہ اس کا فتویٰ کسی مذہب کے موافق ہے یا یہ یقین کر لے کہ یہ مسئلہ اسی کے زمانہ کی پیداوار ہے اور سابق اہل اجماع کو اس پر غور کرنے کا موقع ہی نہ تھا۔ (مستصفیٰ، ج: ۲، ص: ۳۵۱) شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے شرط ہے کہ اسے مسائل میں سلف کے اقوال کا علم ہو کہ کن امور میں ان کا اجماع ہے، کن امور میں اختلاف،

تاکہ اجماع سے تجاوز کرنے یا جن مسائل میں اختلاف کی دو صورتیں ہوں ان میں تیسرا قول اختیار کرنے کی نوبت نہ آئے۔ (عقد الجید، ص: ۸۶، ازالہ: ۴/۱)

(۶) صحابہ و تابعین کے اقوال میں سے صرف ان اقوال کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہوں اور فقہائے امت کے فتاویٰ میں سے ایک کثیر حصہ کا علم ہونا چاہئے تاکہ حکم میں ان کے اقوال کی مخالفت نہ ہو، اور خرق اجماع کا موقع نہ آئے۔ (عقد: ۹)

بغوی نے؛ جن کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ تمام شرائط بیان کی ہیں، مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کی معرفت کو شرط قرار دینے کے بجائے اقوال سلف اور مواضع اجماع و خلاف کی معرفت کو شرط قرار دیا ہے، اور صاف ظاہر ہے کہ بغوی نے اور ان کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ بات محض امام شافعیؒ کی اتباع میں کہی ہے، ورنہ عام طور پر مواضع اجماع کے علم کو ضروری قرار دیا جاتا ہے، بہر حال اتنی بات تو یقینی ہے کہ مجتہد کے لئے معرفت اجماع کے شرط ہونے سے شاہ صاحب کو بھی اتفاق ہے۔

(۴) قیاس

قیاس، اس کے شرائط، اس کے احکام، اس کے اقسام اور مقبول و مردود قیاس کا علم بھی مجتہد مطلق کے لئے ضروری ہے تاکہ صحیح استنباط کر سکے۔ (تلوٰح، ج: ۲، ص: ۱۱۷) بعض حضرات قیاس کے بجائے اصول فقہ کی معرفت کو مجتہد مطلق کے لئے شرط قرار دیتے ہیں مثلاً صاحب مسلم (مع فواتح: ج ۲ ص ۳۶۲) اور شوکانی (ارشاد: ص ۲۵۲) لیکن علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ معرفت قیاس بلاشبہ شرط ہے مگر چونکہ یہ اصول فقہ ہی کا ایک باب ہے اس لئے اس کے تحت آجاتا ہے۔

(۵) علم عربیت

صرف، نحو، لغت، معانی اور بیان، یہ تمام علوم، علوم عربیت میں شامل ہیں۔ اور بعض حضرات نے مجتہد کے لئے ان تمام علوم کا علم ضروری قرار دیا ہے، لیکن عام طور پر مجتہد کے لئے لغت اور نحو کا علم ضروری قرار دیا جاتا ہے۔ (المستصفیٰ: ج ۲ ص ۳۵۲، آمدی: ج ۳ ص ۱۳۹)

لغت اور نحو کا اتنا علم ضروری ہے کہ عرب کے خطاب اور ان کے اوضاع و عادات کو سمجھ سکے یعنی صریح، ظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام، خاص، محکم، متشابہ، مطلق، مقید، نص، فحوی، لحن، مفہوم، مفرد، مرکب، کلی، جزئی، توائسی، اشتراک، ترادف، بتاین، منطوق، اقتضاء، اشارہ، تنبیہ اور ایماء وغیرہ کو سمجھ سکے، لغت میں اصمعی اور نحو میں خلیل و مبرد ہونا ضروری نہیں۔ (آمدی: ج ۳ ص ۱۳۹)

لغت اور نحو میں گو مجتہد کا اصمعی، خلیل اور مبرد جیسے ائمہ فن کا ہم پایہ ہونا ضروری نہ ہو، تاہم جن چیزوں کا جاننا اس کے لئے ضروری بتایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان علوم میں اسے اجتہاد و دقت نظر اور تبحر حاصل ہونا چاہئے، چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں کہ فہم عربیت کے تین مراتب ہوتے ہیں: مبتدی کا فہم، متوسط کا فہم اور منتہی کا فہم۔ جو فہم عربیت میں مبتدی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی مبتدی ہوگا، اور جو فہم عربیت میں متوسط ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی متوسط ہوگا اور جو فہم عربیت میں منتہی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی منتہی ہوگا، جب تک کوئی شخص فہم عربیت اور فہم شریعت میں منتہی نہ ہو اس میں قصور ہوگا اور قاصر کی بات حجت نہیں ہوتی۔

(موافقات، ج: ۴، ص: ۶۰-۶۱، البوزہ اصول فقہ، ص: ۳۶۶)

علامہ شاطبی مزید لکھتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک شریعت میں

مجتہد نہیں ہو سکتا جب تک کلام عرب میں اس طرح کا مجتہد نہ ہو جائے کہ خطاب عرب کا فہم اس کے لئے بے تکلف وصف بن جائے۔ (موافقات، ج: ۴، ص: ۶۲)

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اسے یہ چیزیں حفظ ہوں بلکہ اتنا کافی ہے کہ اسے ائمہ فن کی کتابوں سے استخراج پر قدرت ہو۔ (ارشاد الفحول، ص: ۲۵۱)

مجتہد مطلق کے لئے بعض مزید شرائط:

(۱) امام غزالیؒ نے مجتہد مطلق کے لئے ایک شرط یہ لکھی ہے کہ وہ عادل ہو اور ان معاصی سے مجتنب ہو جو عدالت کو مجروح کر دیتے ہیں، لیکن خود ہی لکھتے ہیں کہ عدالت قبولیت فتویٰ کے لئے شرط ہے؛ صحت اجتہاد کے لئے شرط نہیں۔ ابن ہمام نے بھی عدالت کو صرف قبولیت فتویٰ کے لئے شرط قرار دیا ہے۔ (المصنفی، ج: ۲ ص: ۳۵۰، تحریر: ص: ۵۲۴)

(۲) علامہ شاطبی نے مقاصد شریعت کے کامل فہم کو ضروری قرار دیا ہے۔

(۳) امام شافعیؒ صحت فہم اور حسن تقدیر کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ (ابوہرہ اصول فقہ

ص: ۳۷۳)

(۴) بعض حضرات نے صحت نیت اور سلامت اعتقاد کو ضروری قرار دیا ہے۔

ان میں سے آخری دو باتوں کی ضرورت سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا اور چونکہ

یہ بنیادی باتیں ہیں، جن کا ہر مجتہد میں ہونا ضروری ہے، غالباً اسی لئے دوسروں نے اور شاہ صاحب نے بھی انہیں مستقل شرائط کے طور پر ذکر نہیں کیا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا فقہی مسلک

مولانا عبدالرشید نعمانی رحمۃ اللہ علیہ نے تفصیل ذکر کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد فی المذہب یعنی مجتہد منتسب الی الشافعی ہیں:

قال: وعندي ان البخاري و ابا داود ايضا كبقية الائمة المذكورين ليسا
مقلدين لواحد بعينه ولا من الائمة المجتهدين على الاطلاق؛ بل يميلان الى
قول ائمتهم ولو كانا مجتهدين لنقل اقوالهما مع اقوال سائر الائمة من اهل
الاجتهاد والفقہ الخ.. (ماتمس اليه الحاجة ص: ٢٥-٢٧)

علامہ سرفراز خان صفدر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

امام اہل سنت نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو شافعی مذہب قرار دیا ہے، لیکن مقلد محض
نہیں بلکہ مجتہد منتسب الی الشافعی ہے، امام اہل السنۃ والجماعۃ نے تفصیلاً ذکر فرمایا ہے، اس
سے پہلے جو بات گذر گئی وہ تو شرح کی ہے، باقی حضرت کا مجتہد منتسب ہونا تو عبارت سے
بھی واضح ہے کہ وہ مجتہد مطلق نہ تھے، بلکہ منتسب تھے، البتہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ
کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ من الاجتہاد تھے، اگر مراد یہ ہو کہ یہ مجتہد منتسب ہیں،
جیسا کہ شاہ ولی اللہ، امام ابوداؤد اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ
فہما مجتہدان منتسبان الی احمد واسحاق. (الانصاف: ٤٩)

یہ بات بالکل واضح ہے کہ مجتہد تو تھے؛ لیکن مجتہد مطلق نہ تھے، بلکہ مجتہد منتسب تھے اور
اگر مراد یہ ہو کہ وہ مجتہد مطلق تھے، تو درست نہیں؛ کیوں کہ اگر حضرت امام بخاری مجتہد مطلق
ہوتے تو کتب فقہ میں جہاں دیگر حضرات ائمہ مجتہدین کے فقہی اقوال منقول ہیں، ان کے
اقوال بھی نقل ہوتے حالانکہ کتب فقہ ان کے فقہی اقوال سے بالکل خالی ہیں۔

حضرت امام ترمذی اپنے استاذ امیر المؤمنین فی الحدیث حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ
علیہ سے حدیث کی تصحیح و تضعیف اور روایات کی توثیق و تضعیف تو نقل کرتے ہیں، لیکن کبھی بھی

انہوں نے فقہی مذہب اور مسلک کے طور پر ان کا قول ترمذی شریف میں نقل نہیں کیا؛ جب کہ حضرات ائمہ مجتہدین کے علاوہ دیگر کمتر درجہ کے حضرات فقہاء کرام کے اقوال اور مذاہب بھی انہوں نے نقل کئے ہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل اور کھلا قرینہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق نہ تھے؛ بلکہ مجتہد منتسب تھے، رہا ان کا مجتہد اور فقیہ ہونا تو اس کا کوئی منکر نہیں، حضرات علمائے کرام کے یہاں یہ مقولہ شہرت کا درجہ رکھتا ہے: ”فقہ البخاری فی تراجمہ“ کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ بخاری شریف کے ابواب اور تراجم میں ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ تحریر فرماتے ہیں: ومن هذا القبيل محمد بن اسماعيل البخاري فانه معدود في طبقات الشافعية وممن ذكره في طبقات الشافعية الشيخ تاج الدين السبكي الى ان قال فكلام النووي الذي ذكرنا شاهد له .

(الانصاف في بيان سبب الاختلاف: ٦٧)

اور اسی طرح حضرت امام محمد بن اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ طبقات شافعیہ میں شمار ہوتے ہیں اور جن حضرات نے انہیں طبقات شافعیہ میں شمار کیا ہے، ان میں امام تاج الدین السبکی بھی ہیں، پھر فرمایا کہ حضرت امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا کلام جو ہم نے ذکر کیا، وہ اس امر کا شاہد ہے کہ امام سبکی نے (طبقات شافعیہ الکبریٰ: ۲/۱۹-۲۰) حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تفصیلی حالات بیان کئے ہیں۔

اور نواب صدیق حسن خان صاحب بھی حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ، امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ، امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ کو شوافع کی فہرست میں داخل کرتے ہیں۔

(ابجد العلوم: قسم ثالث: ۲۸۱۰)

حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ وہ بزرگ ہیں، جن کے دور سالوں جزء رفع الیدین اور جزء القرآت پر ہر فریق ثانی کے دو اختلافی مسائل میں گاڑی چلتی ہے، مگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا کرشمہ دیکھیں کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی مقلد ہی ثابت ہو گئے۔ (الکلام المفید فی اثبات التقلید: ص: ۱۲۶-۱۲۹، طائفہ منصور، ص: ۱۱۰-۱۱۳)

چوں کہ غیر مقلدین اپنے کو اہل حدیث شمار کرواتے ہوئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مقلد ہونے کے منکر ہیں، لہذا ہمارے کچھ اکابر حضرات نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شوافع و حنابلہ کی طرف منسوب ہونے والے اقوال کو ترجیح دی ہے؛ لیکن غیر مقلدین کا جواب دینے کے لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا شافعی یا حنبلی ہونا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ غیر مقلدین کے اصول اور دلائل تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے طریقہ استنباط اور تراجم و ابواب ہی سے رد ہو جاتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کثرت سے اقوال صحابہ، تابعین اور ائمہ مجتہدین کے استنباط ذکر کر کے غیر مقلدین کو تقلید کی ہی دعوت دیتے ہیں اور سلف پر مکمل اعتماد کر کے غیر مقلدین سے اپنی بیزاری ظاہر کر چکے ہیں، لہذا ان کے مجتہد مطلق ہونے سے بھی غیر مقلدیت کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ مجتہد مطلق کے شرائط میں ہی اجماع، قیاس، قول صحابی، اختلاف ائمہ اور علم عربیت سے مکمل واقف ہونا لازمی اور ضروری ہے، جب کہ غیر مقلدین قیاس و استنباط کے سخت مخالف ہیں۔

لہذا بندہ کی رائے امام بخاری کے مجتہد مطلق ہونے کی ہے، علامہ کشمیری، حضرت شیخ الحدیث اور علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہم کی رائے عالی بھی یہی ہے اور حضرت مولانا سر فراز صفر صاحب نے آپ کے مجتہد مطلق ہونے پر جو اشکالات کئے ہیں اس کے جوابات بھی آگے نقل کئے جائیں گے۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ)

چنانچہ علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: واعلم ان البخاری مجتہد لا ريب فيه ، وما اشتهر انه شافعي فلموافقه اياه في المسائل المشهورة والا فموافقه للامام الاعظم ليس اقل مما وافق فيه الشافعي وكونه من تلامذة الحميدى لا ينفع لانه من تلامذة اسحاق بن راهويه ايضا وهو حنفى فعده شافعيًا باعتبار الطبقة ليس باولى من عده حنفيا الخ.. (مقدمة فيض الباري: ۵۸/۱)

بے شک امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں ہے اور عام طور پر جو مشہور ہوا ہے کہ وہ شافعی المذہب ہیں، وہ اس وجہ سے ہے کہ مسائل مشہورہ (مثلاً رفع یدین اور جہر بالتائین وغیرہ) میں ان کا مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے موافق ہے؛ مگر یہ موافقت ان کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ جتنے مسائل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت کی ہے ان سے کم مسائل میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت نہیں کی؛ بلکہ زیادہ مسائل میں انہوں نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت کی ہے، نیز یہ کہنا بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ امام حمیدی کے شاگرد ہیں کیوں کہ وہ امام اسحاق بن راہویہ حنفی کے بھی شاگرد ہیں، نیز کثیر مسائل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی مخالفت کی ہے۔

شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق تھے، چنانچہ تفصیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اختلف اهل العلم فى مسالك ائمة الحديث فبعضهم عدوا كلهم من المجتهدين واخرون كلهم من المقلدين والاوجه عندى ان فيه تفصيلا... وكذلك البخارى رحمه الله عليه المعروف

انه شافعی ولذا عدوه فی طبقات الشافعية والوجه عندی انه مجتهد مستقل
 كما يظهر من امعان النظر فی الصحيح وهذا علی تقدير تسليم وجود
 المجتهد المطلق بعد ائمة الاربعة والمسئلة خلافية شهيرة.

(مقدمة الكوكب الدرّی : ج/ ۱، ص: ۱۲-۱۶، لامع الدراری: ج: ۱، ص: ۱۵)

”اہل علم نے ائمہ حدیث کے مذاہب کے بارے میں اختلاف کیا ہے، بعض نے سب
 کو مجتہدین شمار کیا ہے اور بعض نے سب کو مقلدین میں شمار کیا ہے، لیکن میرے نزدیک رائج
 بات یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے: اور اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مشہور تو
 یہ ہے کہ وہ شافعی ہیں، اسی وجہ سے ان کو طبقات شافعیہ میں شمار کیا ہے، لیکن رائج میرے نزدیک
 یہ ہے کہ وہ مجتہد مطلق ہیں، جیسا کہ ان کی کتاب میں دقیق نظر سے معلوم ہو جاتا ہے، لیکن یہ اس
 وقت ہے کہ اگر مجتہد مطلق کا وجود ائمہ اربعہ کے بعد بھی مان لیا جائے اور تسلیم کر لیا جائے اور یہ
 ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔“

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق ہے؛
 چنانچہ فرماتے ہیں: اما الامام البخاری؛ فقال تاج الدين السبكي في الطبقات
 وحكاها الشاه ولي الله في الانصاف ايضا انه شافعي لانه تفقه على الحميدي،
 والحميدي تفقه على الامام الشافعي. قال شيخنا: هذا القدر لا يكفي لكونه
 شافعيًا؛ كيف! ولو كان هذا المدار على هذا، لادعى غيره انه حنفي لانه تخرج
 على اسحاق بن راهويه وغيره من شيوخي ليسوا بهذا المثابة بل في منزلة
 المفيدین فقط ولم تتقوم بهم حقيقة واما اسحاق بن راهويه فهو من كبار
 شيوخي وهو من اخص اصحاب عبد الله بن مبارك وهو من اخص اصحاب
 الامام ابی حنیفة.

غیر ان الحق ان البخاری امام مجتہد و کثیرا ما یوافق اجتہادہ الامام ابا حنیفۃ الا انہ وافق اجتہادہ الامام الشافعی فی عدۃ مسائل مشہورۃ من العبادات کمسئلۃ قرئۃ الفاتحۃ خلف الامام ومسئلۃ رفع الیدین ومسئلۃ الجہر بآمین ولا یخفی هذا علی من استقری کتابہ الصحیح وتبع فی آراءہ.

(معارف السنن: ۲۱/۱)

حضرت مولانا شمس الضحیٰ مظاہری مدظلہ نے تلخیص البخاری میں تفصیلاً ذکر کیا ہے کہ تاج الدین سبکی نے اپنی کتاب طبقات شافعیہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو شوافع میں شمار کیا ہے، لیکن یہ صرف اس بات پر مبنی ہے کہ خلافت مثلاً رفع یدین اور قرأت خلف الامام وغیرہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ امام شافعی کی موافقت کرتے ہیں اور کراہیسی، ابو ثور اور زعفرانی وغیرہ جن شوافع سے امام نے احادیث سنی ہیں اور فقہ میں امام حمیدی سے استفادہ کیا ہے، کیوں کہ یہ تمام حضرات امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، اس لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی شافعی شمار ہوئے، دوسری طرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ میں نے بغداد میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آٹھ مرتبہ حاضری دی تھی، اس وجہ سے علامہ ابوالحسن بن العراقی نے دعویٰ کیا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حنبلی ہیں، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ آخری مرتبہ جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بغداد سے روانہ ہوئے تو اس پر امام احمد نے اظہار افسوس کیا اور اجازت دینے میں تامل بھی فرمایا، اصل میں بعض فقہی مسائل میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے موافقت کی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو شافعی کہتے ہیں اور بعض قرائن سے انہیں حنبلی کہا جاسکتا ہے اور اسحاق بن راہویہ کے شاگرد ہونے کی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو حنفی کہا جاسکتا ہے اور پھر بہت سارے مسائل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے شوافع کی مخالفت اور احناف کی تائید کی ہے اور جس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ

نے احناف سے اختلاف کیا ہے اسی طرح شوافع سے بھی اختلاف کیا ہے، آخر میں فرماتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تراجم ابواب میں جو باریک نظری پائی جاتی ہے اس کے پیش نظر ان کو کسی فقہی مسلک کا پابند نہیں کہا جاسکتا، وہ کسی مسلک کے متبع نہ تھے، خود ایک مجتہد کی شان رکھتے تھے۔ (تلخیص البخاری: ۱/۴۷)

امام بخاریؒ میں اجتہاد مطلق کے شرائط علی وجہ الائم پائے جاتے ہیں۔ علوم قرآنی، حدیث، نسخ و منسوخ، اقوال صحابہ، تابعین و فقہاء، اصول فقہ میں مہارت۔

(فیض الباری: ۴۰/۱۳۶)

واعلم أن المصنف رحمه الله تعالى سبّاق غاياتٍ، وصاحب آياتٍ، في وضع التراجم، لم يُسبق به أحد من المتقدمين، ولم يستطع أن يحاكيه أحد من المتأخرين، فكان هو الفاتح لذلك الباب، وصار هو الخاتم، وضع في كل ترجمة آيات تناسبها، وربما استقصاها مما يتعلق من هذا الباب، نبه على مسائل الفروع وطرق استنباطها من الحديث، مع الإيماء إلى مختاراته، وعلم مظران أبواب الفقه في القرآن، بل أقامها منه، ودل على طرق التأنيس من القرآن، وبه يتضح ربط الفقه والحديث والقرآن ببعضه مع بعض.

ومن رفعة اجتهاده ودقته في الاجتهاديات وبسطها في التراجم؛ قيل: إن فقه البخاري في تراجمه، فكان في تراجم المصنف علوم متفرقة من الفقه وأصوله والكلام، أو ما إليها بغاية إيجاز واختصار، قلّ من يهتدي إليها.

یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ تراجم قائم کرنے میں مصنف متانج و غایات تک سبقت کرنے والے اور دلیل میں آیات پیش کرنے والے ہیں اور یہ ایسا ملکہ ہے کہ نہ متقدمین میں سے کوئی اس باب میں سبقت لے گیا اور نہ ہی متاخرین میں سے کوئی آپ کی نقل

کر سکتا ہے، گویا وہ ہی اس باب کے فاتح اور خاتم ہے، ہر ترجمہ میں اس کے مناسب آیات پیش کرتے ہیں اور بسا اوقات اس باب سے متعلق مسائل میں آیات ہی سے تحقیق پیش کرتے ہیں، فروعی و جزوی مسائل اور اس کے حدیث سے طریقہ استنباط پر تنبیہ کرتے ہیں، لگے ہاتھوں قول مختار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن میں ابواب فقہ کے مواقع و مظان بھی بتلاتے ہیں بلکہ قرآن ہی سے ابواب قائم کرتے ہیں اور قرآن سے طریقہ استنباط کی رہنمائی کرتے ہیں جس سے قرآن، حدیث و فقہ کا آپسی ربط واضح ہوتا ہے۔

مجتہد فیہا مسائل میں ان کے بلند پایہ اور دقیق و عمیق اجتہاد کی بناء پر ہی کہا جاتا ہے: **فقہ البخاری فی تراجمہ** کیوں کہ ان کے تراجم میں فقہ، اصول فقہ و کلام کے متفرق علوم بھرے ہوئے ہیں، جس کی طرف وہ اس انداز سے ایجاز و اختصار ملحوظ رکھتے ہوئے اشارہ کرتے ہیں جس کی طرف بہت کم لوگ راہیاب و کامیاب ہو سکتے ہیں۔

امام بخاریؒ نے بعض مسائل اصولیہ بخاری شریف ”کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة“ میں ذکر کئے ہیں جس میں مصادر تشریعیہ کا ذکر ہے، حافظ ابن حجر نے امام بخاری کی عبارت سے یہ اخذ کیا کہ انہوں نے مستقل کتاب بھی الاعتصام کے عنوان سے لکھی ہے، امام بخاری نے حدیث: ۷۲۷۱ کے ماتحت لکھا ہے کہ ”قال ابو عبد الله: وقع هنا يغنيكم وانما هو نعشكم ينظر في اصل كتاب الاعتصام - كانه كان في هذه الحالة غائبا عنه فامر بمراجعته وان يصلح منه. (فتح الباری: ۱۳/۲۴۶)“

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق کی حیثیت سے

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اصول فقہ کی تمام ابحاث سے بحث کی ہے جس میں الفاظ کی دلالت و ضوح و اجمال، مطلق و مقید، خاص و عام، ناسخ و منسوخ، دلالت امر و نہی،

تعارض و ترجیح، قیاس و علت، استحسان، عرف، استصحاب، شرائع من قبلنا، قول صحابی، فعل صحابی، براءت اصلیه وغیرہ تمام امور سے تراجم میں بحث کی ہے۔

قیاس جو اجتہاد کی اہم بحث ہے اس سلسلے میں پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مدرسہ حنفیہ میں قیاس و علت اور متعلقات علت کی تعلیم ابتداء میں حاصل کی تھی، البتہ مدرسہ حدیث سے تعلق کی وجہ سے آپ قیاس کے زیادہ توسع کے قائل نہیں ہے۔ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ عجیب بات ہے؛ بلکہ امام بخاریؒ خود کثرت قیاس کے باوجود قائلین قیاس کے ساتھ تشدد سے کام لے رہے ہیں، میرے نزدیک اس کا راز یہ ہے کہ وہ تنقیح مناط پر عمل کر رہے ہیں جو قیاس نہیں ہے۔ (فیض الباری: ص/۴۰)

کچھ حضرات نے امام بخاریؒ کے مجتہد مطلق ہونے پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان کے اجتہادات اور فقہ و فتاویٰ کہاں ہے؟ صرف تراجم بخاری، الادب المفرد اور دو چھوٹے رسائل رفع الیدین فی الصلوٰۃ و قراءت خلف الامام کے ذریعہ ہم کو آپ کی فقہ کا علم ہوتا ہے، آپ نے فقہ و اصول فقہ میں کوئی صریح کارنامہ تو چھوڑا ہی نہیں ہے اور تراجم میں بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے صرف کسی ایک قول کے دلائل ذکر کئے، خود ان کے قائل ہونے کی صراحت تو کی نہیں ہے پھر اس کا انتساب آپ کی طرف کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصد صرف احادیث کو پیش کرنا نہیں ہے ورنہ وہ امام مسلم کی طرح سرد روایات سے ہی کام لیتے، آپ نے روایات کی صحت کے التزام کے ساتھ تراجم لگا کر استنباط مسائل کی طرف خصوصی توجہ دی ہے، اسی لئے تعلیقات اور بغیر سند کے متن اور کبھی صرف ترجمۃ الباب، کبھی صحیح حدیث کا ترجمہ ضعیف سے (جو معنی مخالف ہو یا مزید بیان ہو) اس کو ذکر کیا، اور آیات قرآنیہ، اقوال صحابہ و آثار تابعین سے بھی کتاب کو مزین کیا، ساتھ

میں تکرار روایات بھی کثرت سے کیا، یہ سب آپ کی فقہ و اجتہاد کی طرف ہی تو اشارہ ہے۔
 نیز طریقہ استنباط میں آپ نے اصول فقہ، قواعد فقہیہ اور مقاصد شریعت کو بھی ملحوظ
 رکھا ہے، جس کا ذکر آگے تفصیل سے آ رہا ہے۔

علامہ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ امام کا اصل موضوع توحید صحیح ہی تھا: فانہ
 رأى ان لا يخلية القواعد الفقهية والنكت الحكيمة فاستخرج بفهمه من المتون
 معاني كثيرة فرقها في ابواب الكتاب بحسب تناسبها واعتنى فيه بآيات الاحكام
 فانتزع منها الدلالات البديعة وسلك في الاشارة الى تفسيرها السبل الوسيعة.

(ہدی الساری: ص/۸)

امام بخاریؒ مکاتب کے بیان میں ترجمہ قائم کرتے ہیں: باب اثم من قذف
 مملوكه. کتاب الجہاد میں: باب جوائز الوفد اور باب انتقام الرب عزوجل من
 خلقه بالقحط اذا انتهكت محارمه کے عنوان سے باب لائے ہیں لیکن کسی میں بھی کوئی
 آیت، حدیث یا صحابی کے فتویٰ کو نقل نہیں کرتے ہیں۔ (فقہ الامام البخاری: ۱/۸۳)

جن حضرات نے عدم تمییز کا عذر پیش کیا ہے ان کا ابن حجرؒ نے رد کر دیا ہے: بأن
 قائل هذا غافل عن مقاصد البخاری الدقيقة. (ہدی الساری: ص/۱۲) علامہ کشمیریؒ فرماتے
 ہیں: ان البخاری اراد فی ذلك بیان الحكم الشرعی فی المسئلة بدون افادة
 الدلیل. (فیض الباری مقدمہ: ص/۴۲)

کچھ تراجم ایسے ضرور ہیں جن میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کیا حکم فقہی بیان کرنا
 چاہتے ہیں اس کی وضاحت نہیں ہے، کیونکہ اس کو استفہام کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، کبھی حکم
 قطعی نہیں ہوتا، کبھی وجوب یا حرمت پر دلیل قاطع ذکر کرتے ہیں، لیکن ترجمہ میں کوئی اشارہ
 حکم کی طرف نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف مسئلہ ذکر کرتے ہیں تو یہ اقوال بخاری کی طرف منسوب

کرنا مناسب نہیں ہے۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ”وقد ينقل آثاراً متعارضة تنبيهاً على موضع الخلاف وعدم بته بجانب، فإذا لم يتكلم من جانبه بحرف وأراد أن يدل عليه من ألفاظ الحديث وقطعات الآثار؛ عز تحصيل مراده لامحالة، فلم يدرك إلى الآن ماذا مراده إلا على سبيل الحزر والتخمين، ولذا تجدهم يختلفون في تحقيق مراده، ويُعرفون فيه جبينهم، ثم لا ينكشف الأمر على جليته“.

(فيض الباری: ۴۰)

”اور کبھی متعارض آثار نقل کرتے ہیں جس میں موضع اختلاف اور کسی ایک جانب کے یقینی طور پر رائج نہ ہونے پر تنبیہ ہوتی ہے، جب وہ کسی ایک پہلو پر کلام نہ کریں اور حدیث کے الفاظ یا آثار کے اجزاء سے اس پر دلالت کا ارادہ کریں تو وہ یقیناً اپنی مراد کے حصول میں کامیاب ہو جاتے ہیں، ابھی تک یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ان کی مراد کیا ہے؟ اور جو کچھ بیان کیا جاتا ہے وہ تخمینہ و اندازہ ہے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی مراد کی تحقیق میں علماء اختلاف کرتے ہیں اور عرق جبین بہا دیتے ہیں پھر بھی حل صاف طور پر کھل کر سامنے نہیں آتا۔“

اگرچہ کتاب سولہ سال کی مدت میں تمام ہو گئی مگر نظر ثانی اور اضافہ کا سلسلہ اخیر دم تک برابر جاری رہا، یہی وجہ ہے کہ فربری کے نسخہ میں؛ جنہوں نے اس کو امام بخاری سے بعد میں سنا ہے، حماد بن شاکر کے نسخہ سے دو سو اور ابراہیم بن معقل کے نسخہ سے تین سو حدیثیں زیادہ مروی ہیں۔ (تذریب الراوی: ص/۳۰)

صحیح بخاری کے موجودہ نسخے میں جو حدیث اور ترجمۃ الباب میں بہت سے مقامات پر

بے ربطی اور سوء ترتیب نظر آتی ہے اور جس کی شکایت شاہ ولی اللہؒ نے اپنے مکتوبات (ص/۱۷۱) میں کی ہے، اس کی اصل وجہ بھی یہی ہے کہ بعض مقامات پر امام مدوح نے اضافہ کرنا چاہا تھا مگر اس کا موقع نہ مل سکا چنانچہ کہیں باب قائم کر لیا تھا مگر اس کے تحت حدیث درج کرنے کی نوبت نہ آئی، کہیں حدیث لکھ لی تھی لیکن باب قائم نہ کر سکے تھے، بہر حال کتاب کے بہت سے مقامات اسی طرح تشنہ تکمیل ہی تھے کہ امام بخاری نے اس دار فانی سے عالم جاودانی کو رحلت فرمائی، بعد میں ناخین نے اپنی صوابدید کے مطابق جن ابواب میں چاہا ان حدیثوں کو نقل کر دیا، چنانچہ حافظ ابوالولید باجی، اپنی کتاب اسماء رجال البخاری کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

”ہم سے حافظ ابوذر ہروی نے بیان کیا کہ ہمیں ابواسحاق مستملی نے بتایا کہ میں نے صحیح بخاری کو اس کے اصل نسخہ سے جو فربری کے پاس موجود تھا نقل کیا تو میں نے دیکھا کہ اس میں بعض چیزیں تو نا تمام ہیں اور بعض چیزوں کی تمییز ہو چکی ہے، چنانچہ بعض تراجم ابواب ایسے تھے کہ ان کے بعد کچھ درج نہ تھا اور بعض حدیثیں ایسی تھیں کہ ان پر ابواب نہ تھے، پھر ہم نے ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ ملا دیا۔“

باجی کہتے ہیں کہ اس بیان کی صحت کا پتہ اس بات سے بھی چلتا ہے کہ ابواسحاق مستملی، ابو محمد نسری، ابوالہشیم کشمینی اور ابو زید مروزی نے صحیح بخاری کی روایتیں کی ہیں ان سب کی روایتوں میں باہم تقدیم و تاخیر کا اختلاف ہے حالانکہ اصل نسخہ جس سے سب نے نقل کیا ایک ہی ہے، یہ اختلاف اس لئے ہوا کہ ہر ایک نے جو کچھ کتاب کے حاشیہ پر یا اس کے ساتھ کسی پرچہ پر کچھ لکھا ہوا پایا اس کو اپنے انداز سے کہ یہ عبارت فلانی جگہ کی ہونی چاہئے اسی جگہ

نقل کر دیا، چنانچہ یہ چیز اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ دو اور دو سے زائد ترجمۃ الباب یکجا لکھے ہوئے ہیں مگر ان میں حدیثیں نہیں ہیں۔

باجی کا بیان ہے کہ یہ چیز میں نے یہاں اس لئے ذکر کی ہے کہ ہمارے اہل وطن ایسے معنی کے دھن میں لگے رہتے ہیں کہ جس سے ترجمۃ الباب اور حدیث میں باہمی ربط قائم ہو سکے اور وہ اس سلسلہ میں بیجا تاویلات کی بلا وجہ تکلیف اٹھاتے ہیں۔“

(امام ابن ماجہ اور علم حدیث: ۲۱۳)

ائمہ مجتہدین سے عدم موافقت:

امام بخاریؒ کے مجتہد ہونے کی ایک قوی دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے بہت سے مسائل میں اصولی اختلاف کے ساتھ ائمہ اربعہ اور دیگر مجتہدین کی مخالفت کی ہے۔

علامہ ابن ابی لیلیٰ کی مخالفت: باب من اقام البینۃ بعد الیمین (قبل حدیث: ۲۶۸۰) میں آپ کی مخالفت کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وفيه الاشارة الى الرد على ابن ابی لیلی . (فتح الباری: ۲۸۸/۵، عمدۃ القاری: ۱۱/۱۷۳)

امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت: باب ليس على المسلم في فرسه صدقة. (كتاب الزکوة: قبل حدیث: ۱۴۶۲) (۲) باب من لم ير عليه اذا اعتكف صوما. (كتاب الاعتكاف قبل حدیث: ۲۰۴۲) (۳) باب اشعار البدن. (كتاب الحج قبل حدیث: ۱۶۹۹) احناف کا مذہب حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ (مبسوط: ۱۱۵/۳) قال ابن نجيم، قال الطحاوی: انما كره ابو حنيفة الاشعار المحدث الذي يفعل على وجه المبالغة، ويخاف منه السراية الى الموت، لا مطلق الاشعار. (البحر الرائق: ۲/۳۹۱)

امام اوزاعی کی مخالفت: باب اذا قتل نفسه خطأ فلا دية له. (كتاب الديات قبل
 حدیث: ۶۸۹۱) امام اوزاعی عاقلہ پر دیت کے وجوب کے قائل ہیں۔ (فتح الباری: ۲۱۹/۱۲)
 حضرت لیثؒ و امام مالکؒ کی بھی مخالفت کی ہے: باب الحج والنذور عن
 الميت والرجل يحج عن المرأة، (كتاب جزاء الصيد: قبل حدیث: ۱۸۵۲) (فتح
 الباری: ۶۶/۴) اسی طرح باب هبة المرأة لغير زوجها کے ضمن میں ابن حجرؒ فرماتے ہیں:
 وعن مالك لا يجوز لها ان تعطى بغير اذن زوجها ولو كانت رشيدة الا من الثلث،
 وعن الليث لا يجوز مطلقا الا في الشيء التافه. (فتح الباری: ۲۱۸/۵)

امام شافعیؒ کی مخالفت: باب ما جاء في التقصير وكم يقيم حتى يقصر. (كتاب
 تقصير الصلاة قبل حدیث: ۱۰۸۰) میں امام بخاریؒ نے ۱۹/۱ دن والی روایت کو ترجیح دی ہے،
 وقد خالف في ذلك الشافعي وغيره. (خطابی اعلام الحدیث: ۶۲۴/۱)

باب من قال لا رضاع بعد حولين، وما يحرم من قليل الرضاع وكثيره.
 (كتاب النكاح: قبل حدیث: ۵۱۰۲) امام بخاریؒ نے جمہور کی موافقت کی ہے اور امام شافعیؒ
 کی خمس رضعات والی روایت کی مخالفت کی ہے۔ (فتح الباری: ۱۳۷/۹)

باب قول الله تعالى: وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله (كتاب الزكاة
 قبل حدیث: ۱۴۶۸) میں زکوٰۃ کی کسی بھی صنف کے جواز کی طرف جمہور کے قول کی تائید کی
 ہے، اور امام شافعیؒ کے تمام اصناف کے وجوب والے قول کی نفی کی ہے۔

ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وفيه مصير منه الى ان اللام في قوله (للفقراء) لبيان
 المصروف لا للتملك. فلو صرف الزكاة في صنف واحد كفي.

فقراء کو زکوٰۃ کی تقسیم کرنے کے سلسلے میں ابو عبیدہ کی مخالفت کی ہے۔ وتُرد الفقراء
حيث كانوا. (كتاب الزکوٰۃ قبل حديث: ١٤٩٦) امام بخاریؒ مطلقاً نقل زکوٰۃ کے
قائل ہیں، اور ابو عبیدہ نے اسی شہر کے فقراء کو اولیت دی ہے، ”ان اهل كل بلد من البلدان
او ماء من المياہ احق بصدقتهما مادام فيهم من ذوی الحاجة واحد فما
فوق. (كتاب الاموال: ٥٨٩)

اسحاق بن راہویہ کی مخالفت: (١) باب فی الركاز الخمس (كتاب الزکوٰۃ قبل
حديث: ١٤٩٩) میں امام بخاریؒ نے صرف رکاز نکالنے سے ہی وجوب اخذ خمس کے مسئلہ میں
جمہور کی موافقت کی ہے اور اسحاق کی مخالفت کی ہے۔ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: وجعله
بعضهم مالا مستفادا ينتظر به الحول فيخرج منه الحق حينئذ وهو احد اقوال
الشافعي واليه ذهب اسحاق بن راهويه. (اعلام الحديث: ٨٢٠/٢)

(٢) باب من اجري امر الامصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع.

(كتاب البيوع قبل حديث: ٢٢١٠)

امام بخاریؒ نے بیع مراءبہ کو جائز قرار دیا اور اسحاق نے فرمایا کہ بیع مردود ہے جائز نہیں
ہے، ایک روایت میں ہے کہ مکروہ قرار دیا۔ (شرح ابن بطل: ٣٣٣/٢)

امام احمدؒ کی مخالفت: (١) باب اذا قام الرجل عن يسار الامام (كتاب الاذان قبل
حديث: ٦٩٨) امام بخاریؒ نے جمہور کی موافقت کی اور امام احمدؒ کی مخالفت کی ہے، قال ابن
حجر: وجه الدلالة من حديث ابن عباس المذكور انه ﷺ لم يبطل صلاة ابن
عباس مع كونه قام عن يساره اولاً، وعن احمد تبطل، لانه ﷺ لم يقره على
ذلك، والاول هو قول الجمهور. (فتح الباری: ١٩١/٢)

(۲) باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس (کتاب الجمعة قبل حدیث ۹۱۳)
 اس مسئلہ میں امام بخاریؒ نے جمہور کی موافقت کی اور امام احمدؒ کی مخالفت کی ہے۔ شاہ ولی
 اللہؒ فرماتے ہیں: ”وبہ قال اکثر الأئمة خلافا لاحمد في بعض اقواله حيث جوز
 اقامتها قبل الزوال۔ (شرح تراجم ابواب البخاری: ۲۶)

(۳) باب الحجامة والقئ للصائم (کتاب الصوم قبل حدیث ۱۹۳۸) امام احمد
 حجامت سے روزہ ٹوٹ جانے کا حکم لگاتے ہیں، امام بخاریؒ جمہور کی موافقت کر رہے ہیں۔
 (فتح الباری: ۱۷۴/۳)

یہ چند مثالیں اس لئے پیش کر رہا ہوں تاکہ واضح ہو کہ امام بخاریؒ کسی متعین امام کی
 تقلید نہیں کرتے تھے بلکہ آپ کے طریقہ استنباط کے اصول وقواعد کی روشنی میں جو دلیل آپ
 کو قوی معلوم ہوتی اس پر عمل پیرا ہوتے تھے۔

جمہور کی مخالفت: بہت سارے مسائل وہ بھی ہیں جن میں امام بخاریؒ تفرد سے کام
 لیتے ہوئے جمہور کی مخالفت کرتے ہیں۔

علامہ نزار الحمدانی نے اپنے رسالے ”فقہ الامام البخاری فی الحج والصيام
 من جامعہ الصحیح“ میں صرف حج کے ۲۳ مسائل اور روزے کے ۱۱ مسائل ذکر کئے ہیں،
 جن میں آپ نے جمہور کی مخالفت کی ہے۔

یہ تفردات بھی آپ کے مجتہد مطلق ہونے کی دلیل ہے، اگرچہ کچھ مسائل میں امام
 بخاریؒ کے دلائل جمہور کے مقابلے میں کمزور ہیں: (۱) باب الماء الذي يغسل به شعر
 الانسان (کتاب الوضوء قبل حدیث: ۱۷۰۰) امام بخاریؒ کے ترجمہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ
 سورکلب کی طہارت کے قائل ہیں، والظاهر من تصرف المصنف انه يقول بطهارته۔

(فتح الباری: ۲۷۲/۱)

(۲) باب من ير الوضوء الا من المخرجين من القبل والدبر.

(كتاب الوضوء قبل حديث: ۱۷۶)

اس باب میں پانچ روایات سے امام بخاریؒ نے استدلال کیا ہے کہ سبیلین سے نکلنے والی چیزوں سے بھی وضوء ٹوٹ جائے گا، ان کے علاوہ خون، کچھنہ، صُحک فی الصلوۃ اور مس ذکر وغیرہ سے وضوء نہیں ٹوٹے گا۔ (فتہ الامام البخاری فی الوضوء والغسل: ص/۷۷۳، شرح تراجم ابواب البخاری: ص/۸۱)

(۳) باب فرض مواقیات الحج والعمرة (كتاب الحج قبل حديث: ۱۵۲۵)

(۴) باب جلود الميتة قبل ان تدبغ (كتاب البيوع قبل حديث: ۲۲۲۱)

(۵) باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الاقرار (كتاب الشروط قبل

حديث: ۲۷۳۶)

(۶) باب يعطى في الكفارة عشرة مساكين قريبا كان او بعيدا (كتاب

كفارات الأيمان: قبل حديث: ۶۷۱۱)

(۷) جواز قراءة القرآن للحائض والجنب (فتح الباری: ۴۰۷/۱)

(۸) جواز سجود التلاوة بغير وضوء (فتح الباری: ۵۵۳/۲)

(۹) عدم وجوب الغسل من الجماع اذا لم ينزل، لكنه يرى الاغتسال من باب

الاحتياط.

(۱۰) عدم نجاسة السمن الذائب اذا وقعت فيه فارة (فتح الباری: ۶۶۸/۹)

(۱۱) عدم القضاء على من جامع في نهار رمضان على الرغم من وجوب

الكفارة عليه. (۱۸۵/۱)

وقد ذكر الدكتور عبد الغنى عبد الخالق عددا من الاحكام التى يقول به البخارى رحمه الله تعالى او توخذ من صحيحه ، و بعضها مما خالف به جمهور الفقهاء ، نذكر منها مثلاً ” لا ينجس الماء بوقوع الرجس فيه الا بالتغير ، قل الماء او اكثر ، يجوز تأخير الصلاة عن وقتها لمصلحة القتال ، والتحفظ من العدو ، يجوز القنوت قبل الركوع وبعده ، يجوز اداء الزكاة من الزوجة لزوجها وأيتامها واعطاؤها لمن يريد الحج والفقراء أينما كانوا ، ولا يجوز شراء المتصدق صدقته .

لا يجب احتجاب المرأة من المملوك ، سواء أكان ملكا لها ام لغيرها ، يجوز خدمة المرأة للرجال وقيامها عليهم ولو كانت عروسا ، ويجوز عيادة النساء للمرضى من الرجال كما فطر عليه اهل القرى والبوادرى .“

(الامام بخارى وصحيحه: ١٤٦)

یہ تو ہم نے جزیات وفروعات فقہیہ کی مثالیں پیش کی ہیں جس سے کسی کو یہ اشتباہ ہو سکتا ہے کہ جزیات میں تو ائمہ مجتہدین کے شاگردوں نے بھی باوجود اصول میں موافق ہوتے ہوئے اپنے ائمہ سے اختلاف کیا ہے، مجتہد کو جو چیز دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ تو اصول اور منہج کا اختلاف ہے، لہذا آنے والے صفحات میں ہم امام بخاریؒ کے ائمہ مجتہدین سے اصولی اختلاف کو بھی واضح کریں گے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ودیگر مجتہدین سابقین کا منہجی تقابل

امام بخاریؒ کے منہج کا جب سابق مدارس فقہیہ سے تقابل کرتے ہیں تو آپ کا منہج اہل حدیث فقہاء کے منہج سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔

حدیث شریف اور خبر واحد صحیح سے استدلال کرنے یا اس کے قبول کرنے میں عدم تشدد، کڑی شرطوں کا ضروری نہ ہونا، خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی قبول کرنا اور کتاب اللہ کے عام کی حدیث کے ذریعہ تخصیص کرنا، قیاس و رائے سے دوری، حیلوں سے کنارہ کشی، فرضی مسائل اور ان کے احتمالات پیدا نہ کرنا وغیرہ امور میں وہ محدثین کے طریقہ پر گامزن ہیں۔

لیکن ایسا بھی ہوا ہے کہ باوجود مدرسہ اہل حدیث سے قربت کے کئی مسائل میں آپ نے فقہائے محدثین سے اختلاف بھی کیا ہے۔ چونکہ امام بخاریؒ نے حدیث شریف کی صحت و سقم کی تمیز کرنے میں مہارت تامہ حاصل کر لی تھی، رجال پر بھی آپ کی سخت پکڑ تھی، لہذا مدرسہ اہل حدیث کی مخالفت کرنے پر آپ کو جرأت حاصل تھی۔

قرآن و حدیث کی فقہت میں آپ کی گہری نظر، باریک بینی اور قوت فکریہ کے تسلسل نے اہل حدیث علماء سے آپ کو امتیازی شان عطاء فرمائی تھی، جو صرف نصوص کے ظاہر سے استدلال کرتے تھے۔

اصولی اختلاف:

(۱) حدیث مرسل سے استدلال کرنے میں امام بخاریؒ نے حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی مخالفت کی اور طریقہ محدثین کی موافقت کی ہے۔

(۲) قیاس کو قابل حجت ماننے میں (نص کے خلاف نہ ہونے کی شرط کے ساتھ) فقہاء کی موافقت تو کی ہے، لیکن اس کے عدم توسع میں طریقہ محدثین کی بھی موافقت کی ہے۔

(۳) قول صحابی کے حجت نہ ہونے میں امام شافعیؒ و امام احمد کی موافقت کی اور حنفیہ، مالکیہ اور اسحاق کی مخالفت کی۔

(۴) شرائع من قبلنا سے استدلال کرنے میں حنفیہ، مالکیہ اور اسحاق کی موافقت کی اور شافعیہ و احمد کی (ایک روایت کے مطابق) مخالفت کی۔

(۵) امام بخاریؒ اجماع کی حجیت کے قائل ہونے کے باوجود بخاری شریف میں اس سے استدلال کرتے نظر نہیں آتے ہیں، جبکہ محدثین کی کتابوں میں اجماع کا کثرت سے ذکر ہے، گویا امام بخاریؒ اجماع کے ثبوت کو مشکل سمجھ رہے ہیں؛ لہذا ثبوت اجماع کی قطعیت کے بغیر اس سے تساہل برتنا مناسب نہیں سمجھتے ہیں۔

(۶) استصحاب کو دلیل کے طور پر مطلق قبول کرنے میں وہ دیگر فقہاء کی موافقت کرتے ہیں اور احناف کی مخالفت کرتے ہیں، احناف نے نفی اصلی میں استصحاب کو قابل حجت سمجھا ہے نہ کہ اثبات حکم میں۔ (گویا استصحاب احناف کے نزدیک حجت قاصرہ ہے)

(۷) امام بخاریؒ مصلحت شرعیہ اور مقاصد قبول کرنے کے سلسلے میں عام فقہاء کے موافق ہیں لیکن مالکیہ کی طرح ظاہری نص کے مخالف ہونے کی صورت میں مصلحت کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، البتہ لوگوں کے الفاظ اور معاملات میں اعتبار کرتے ہیں۔

(۸) سد ذرائع سے استدلال میں امام بخاریؒ توسع سے کام نہیں لے رہے ہیں، اس سلسلے میں وہ احناف، شافعیہ اور اسحاق کے موافق ہیں۔

(۹) غلط فہمی کی بنیاد پر بعض احناف کے حیلے امام بخاریؒ کو پسند نہیں ہے۔ اس کے انکار اور ابطال میں جمہور کی طرح وہ متشدد ہے۔

(۱۰) اہل مدینہ کو قابل حجت سمجھنے میں امام بخاریؒ مالکیہ سے متفق نہیں ہے۔

(۱۱) واجب اور فرض کے درمیان تفریق نہ کرنے میں آپ نے جمہور کی موافقت کرتے ہوئے احناف کی مخالفت کی ہے۔ احناف مطلق فرق نہیں کرتے ہیں بلکہ اعتقاد اور عمل کا فرق کرتے ہیں، امام صاحب نے فرمایا کہ الفرق بین الواجب والفرض کما بین السماء والارض۔ (فتح الملہم کتاب الایمان)

(۱۲) اکثر فقہاء کراہت اور حرمت کے درمیان فرق کرتے ہیں، امام بخاریؒ دونوں کو ایک معنی میں لیتے ہیں، شارع نے بھی بعض نصوص میں یہ استعمال کیا ہے۔ (۱۳) شروط جلیہ کے قبول کرنے (اور اس کے لزومی ہونے میں جب تک کہ وہ نص کے مخالف نہ ہو) میں توسع سے کام لیتے ہوئے امام بخاریؒ نے حنابلہ کی موافقت کی ہے۔

(۱۴) آیات تشابہات کی تاویل کرنے کے اکثر محدثین مخالف ہیں، امام بخاریؒ نے محدثین کی مخالفت کرتے ہوئے تاویل کی اجازت دی ہے اور خود تاویل کرتے ہوئے دوسروں کی تاویلات کو نقل بھی کیا ہے۔

(۱۵) خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کی تخصیص کرنے کے سلسلے میں وہ احناف کی مخالفت کرتے ہوئے جمہور کی طرح تخصیص کے قائل ہیں۔

(۱۶) موضوع کے مختلف ہونے اور حکم کے متحد ہونے کی صورت میں وہ مطلق کو مقید نہ کرنے کے سلسلے میں احناف کی موافقت کرتے ہیں اور امام مالک، شافعی اور اسحاق کی مخالفت کرتے ہیں۔

(۱۷) نصوص میں تعارض کے وقت ترجیح کے مقابلے میں جمع بین النصوص کے سلسلے میں وہ احناف کی مخالفت اور دیگر فقہاء کی موافقت کرتے ہیں۔ احناف اولاً نسخ پھر ترجیح ورنہ

جمع بین النصوص کے قائل ہیں۔ (مسلم الثبوت: ۱۸۹/۲)

یہ تمام مثالیں واضح کرتی ہیں کہ امام بخاریؒ اپنے منہج کی تعیین میں کسی ایک امام کے تابع نہیں تھے بلکہ دلائل کی روشنی میں موافقت یا مخالفت کرتے تھے۔

یہ بھی معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ اہم اصول بلکہ احکام و دلالات میں فقہاء کرام کے اصول و احکام و دلالات سے متفق ہیں۔

البتہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کو صحیح احادیث کا مجموعہ بنائی ہے، لہذا بہت سے فقہی مسائل جس کی فقیہ کو ضرورت پیش آتی ہیں اس سے امام بخاریؒ نے تعرض نہیں کیا ہے، اور فقیہ کو جب واقعات و حوادث کی دنیا سے سابقہ پڑتا ہے تو وہ مجبوراً ضعیف احادیث سے (شرطوں کے ساتھ) استدلال پر مجبور ہوتا ہے، لہذا امام بخاریؒ اور ائمہ اربعہ کے درمیان اصول میں متفق ہونے کے باوجود فروعی و جزئی مسائل میں اختلاف ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اہل حدیث کے منہج سے تقابل

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مدرسہ اہل حدیث کی طرف منسوب ہے، اگرچہ کئی مسائل میں آپ نے محدثین سے اختلاف بھی کیا ہے، پھر بھی امام بخاریؒ محدثین کے مدرسہ کی حفاظت کا سب سے بڑا ذریعہ ثابت ہوئے، کیونکہ آپ نے محدثین کو طریقہ اعتدال سکھلایا اور حدیث کے ساتھ فقہ کو بھی جمع کر کے محدثین کے مسلک کو فکری قوت بخشی۔

چنانچہ آپ کے طریقہ پر آپ کے کئی شاگردوں نے حدیث و فقہ کو جمع فرمایا، جن میں امام ترمذی خاص طور پر قابل ذکر ہیں کہ آپ نے اپنی جامع ترمذی میں محدثین و فقہاء کے اقوال ذکر کئے ہیں۔

قال الدكتور ياسر الشمالي: "يعتبر الإمام البخاري رائد النزعة الفقهية والاستنباط عند المصنفين من المحدثين، وذلك من خلال منهجه في تصنيف كتابه الجامع الصحيح، حيث أبرز في هذا الكتاب - وببراعة واضحة لم يسبق لمثلها- أبرز آراءه الفقهية وفهمه لمعاني النصوص، وذلك من خلال تقسيمه للكتاب إلى كتب وأبواب جامعة شاملة كل أبواب الدين".

(الشمالي، مناهج المحدثين: ١٠١)

ڈاکٹر یاسر شمالی فرماتے ہیں: امام بخاریؒ محدثین و مصنفین کے نزدیک فقہی رجحانات کے رہنما اور رہبر سمجھے جاتے ہیں، اور اس کا پتہ ان کی کتاب جامع صحیح کی تصنیف میں ان کے منہج سے چلتا ہے بایں طور کہ انہوں نے اس کتاب میں اپنی فقہی آراء اور نصوص کے معانی سمجھنے اور بیان کرنے میں اپنی مہارت کا ثبوت دیا۔ (ایسی مہارت جس کی نظیر نہیں ملتی) اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنی اس کتاب کی تقسیم ایسے کتب اور جامع ابواب پر کی ہے جو دین کے تمام ابواب پر مشتمل ہے۔

(۱) امام بخاریؒ کا مسلک زیادہ رائج نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آپ کی حدیث شریف کی امامت عظمیٰ اور جلالت شان نے لوگوں میں آپ کو محدث کی حیثیت سے ہی زیادہ مشہور کر دیا، اور آپ کی فقہی شخصیت و حیثیت مغلوب ہو گئی۔

(۲) آپ کو وہ طلبہ اور شاگرد نہیں مل پائے جو آپ کی فقہی آراء کو لوگوں تک پہنچا سکے اور خود بھی آپ کے منہج پر چل سکے (جیسے کہ حضرت لیث بن سعد کے متعلق امام شافعیؒ کا قول ہے کہ لیث امام مالکؒ سے بھی افقہ تھے، لیکن آپ کے شاگردوں نے آپ کے بعد اس

ذمہ داری کو نبھایا نہیں) اس کی وجہ یہ ہے کہ مجتہد بہت سارے احکام بیان کرتا ہے، جیسے کہ بخاری شریف میں ہم پاتے ہیں، لیکن مقلدین ان کے علاوہ کئی جزئی مسائل کے محتاج ہوتے ہیں جو مجتہد کے کلام میں نہیں پاتے ہیں، تو ان کے تلامذہ اس کمی کو پورا کرتے ہیں، وہ اپنے امام کے منہج کے اصول و قواعد کو اشباہ و نظائر اور فروق کے ذریعہ منقح کرتے ہیں، جیسے ائمہ اربعہ کے شاگردوں نے اپنے ائمہ کے سلسلے میں محنت کی، امام بخاریؒ کے سلسلے میں آپ کے ہزاروں شاگرد ہونے کے باوجود ہمیں یہ چیز نظر نہیں آتی ہے، تو تلامذہ اور شاگردوں کے اس منہج کو آگے نہ بڑھانے کی وجہ سے وہ طریقہ اور مذہب ناپید ہو گیا، جیسا کہ سفیان، اسحاق، لیث بن سعد وغیرہ کئی محدثین فقہاء کے ساتھ پیش آیا۔

دوسری بڑی وجہ یہ ہوئی کہ سفیان اور اسحاق کے اقوال تو صریح عبارات کی شکل میں موجود تھے جو آج بھی کتابوں میں مل جاتے ہیں، لیکن امام بخاریؒ کے اقوال و آراء لفظی و صریح شکل میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس کی معرفت آسان نہ تھی، اسی لئے تو بخاری کی مراد پانے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا گیا۔

شیخ نور الدین عتر فرماتے ہیں: ان عدم تقلید غیر المذاهب المعروفة يعود الى تعذر معرفة حقيقة مذهبه، لان عباراتهم كثيرا ما تكون محتملة، تحتاج في كثير من الاحيان لتقيدها او تخصيصها او تحريرها، لتدل على مراد صاحب المذهب، ولا يعود ذلك الى قصور في اولئك المجتهدين.

(الامام الترمذی والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين: ص/ ۳۷۰)

اور کئی فقہاء کرام کو یہ عبارت لکھنی پڑی کہ امام بخاری کے مذہب سے یہ ظاہر ہو رہا

ہے: والذی یراہ من مذهب البخاری، والظاهر من قول البخاری. (المجموع للنووی: ۳۸۴/۵، تفسیر قرطبی: ۲۱۴/۸، فتح الباری: ۲۳۹/۱۲)

ایک اور وجہ یہ بھی ہوئی کہ امام بخاری نے اپنی کتاب میں صرف احادیث صحیحہ اور ان کی فقہ پر اکتفا کیا، بلکہ تمام صحاح روایات کا بھی احاطہ نہیں کر پائے، جیسا کہ انہوں نے خود اعتراف کیا ہے، جبکہ لوگوں کو پیش آنے والے مسائل و حوادث کی تعداد بے شمار ہیں، جو ان کو بخاری شریف میں نہیں مل رہے تھے، لہذا لامحالہ وہ ان فقہاء محدثین کے مسلک کی طرف راجع ہوئے جن کے اصول و قواعد کی روشنی میں ان کو مسئلہ کا حل مل جاتا ہے، اس چیز نے لوگوں کو امام بخاری کے مسلک سے دور رکھا اور تلامذہ و شاگردوں کے نہ ہونے نے اس مسئلہ کو اور زیادہ پیچیدہ کر دیا، البتہ امام بخاری کے طریقہ اجتہاد و استنباط کو امام ترمذی، امام نسائی اور امام ابن خزیمہ نے ضرور اپنایا۔

مولانا مبارک پوری لکھتے ہیں: فهذا إمام المحدثين وتلامذته كلهم قد دونوا كتب أحاديثهم على الأبواب الفقهية، وكان كل من الفئتين قد أصبح متلازماً فيما بينهما، ونادر في المحدثين الماضين الذين ما كانوا يدرسون فقه الحديث مع روايته. (سيرة الامام البخاری: ص/۴۰۵)

امام بخاری اور آپ کے تمام تلامذہ نے کتب حدیث کو ابواب فقہیہ پر مدون کیا، اور دونوں فن لازم ملزوم ہو گئے، یہ بات ان سے پہلے محدثین کے یہاں شاذ و نادر کے درجہ میں تھی کیونکہ وہ لوگ صرف روایت حدیث پر ہی اکتفاء کرتے تھے۔

شیخ نور الدین عتر فرماتے ہیں: وقد ظهر لنا بجلاء اقتفاء الترمذي أثر شيخه محمد بن إسماعيل، فقد أخذ بطريقة حيث وضع كتابه على الأبواب، ثم تابع

السير على منواله فيما أتى فيه من طرق التراجم ومسالكها، وليس تأثره به قاصراً على ذلك، بل إننا نجد يقبَس ألفاظ التراجم أيضاً من الصحيح، يدلنا على ذلك كثرة التراجم المتماثلة في الكتابين . (الامام الترمذي والموازنة بين جامعهم وبين الصحيحين: ص/٢٩٦، ٢٩٧)

امام ترمذی نے اپنی سنن میں ابواب کے تراجم؛ بلکہ تراجم کی عبارت بھی امام بخاری سے اخذ کی ہے، کئی تراجم کی عبارت میں دونوں میں باہمی مماثلت پائی جاتی ہے، اگرچہ امام بخاری کے ترجمہ الباب کی شان اعلیٰ ہے، لیکن لفظی مشابہت طریقہ اخذ کی نشاندہی کرتی ہے۔
ففي: (أبواب الطهارة) أول كتاب الترمذي نجد التماثل في كثير من تراجم الترمذي لتراجم البخاري، وهي: (لا تقبل صلاة بغير طهور) وهي أول ترجمة في الجامع، و(الاستنجاء بالحجارة) و(الاستنجاء بالماء) و(الوضوء مرة مرة) و(الوضوء مرتين) و(الوضوء ثلاثاً ثلاثاً) و(مسح الرأس مرة) و(المسح على الخفين) و(مباشرة الحائض) وغير ذلك كثير في كتابه، مما يدل على مدى انتفاع الترمذي بأبي عبد الله، وأنه في عمله واقف على قدم التلمذة، يقبَس منه، ويسير على طريقه، وإن كان لا يبلغ شأوه كما وجدنا تفوق البخاري في تراجمه وبراعته. (الامام الترمذی والموازنة بين جامعهم وبين الصحيحين، فيض الباري: ٤/٢٩٦، ٢٩٧)

علامہ کشمیری فرماتے ہیں: ولنعلم أن النسائي قد تبع البخاري في كثير من التراجم من كتاب القضاء من صفراء، (السنن الصغرى) فترجم: ص/٣٠٤، ج/٢: (باب الحكم بالتشبيه والتمثيل)، ثم أخرج تحته الأحاديث التي أخرجها المصنف في (باب من شبه أصلاً معلوماً) الخ، وكذلك تراجمه الأخرى، فليراجعها من كتابه. (فيض الباري، ج: ٤، ص: ٥١٠)

امام نسائی اپنی سنن صغری کے تراجم میں امام بخاری کی پیروی کرتے نظر آتے ہیں۔

ڈاکٹر نور الحسن فرماتے ہیں: أن أكثر من تأثر بالبخاري واستفاد من تراجمه

النسائي وابن خزيمة. (فقه البخاری فی الوضوء والغسل: ص/۷۶۸)

امام بخاریؒ کتاب اللہ کو سنت پر مقدم کرتے ہیں، سنت کو کتاب اللہ کے تابع قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض محدثین سنت کو کتاب اللہ پر بطور قاضی (فیصلہ کن) قرار دیتے ہیں۔

دکٹر عبدالحمید محمود فرماتے ہیں: ومن منهجه في ذلك: يمكن القول بأنه كان أميل إلى رأي من يجعل الكتاب أصلاً لكل ما جاء به السنة، وإذا لم تكن الملاحظات السابقة قاطعة بذلك، فإنها على الأقل تؤكد أن البخاري لم يندفع في تيار الذين قدموا السنة على القرآن، ولا شك أن موقفه في ذلك موقف معتدل سليم، ومنهجه في ذلك منهج وسط قويم. (الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري: ص/۲۰۱، د. عبدالمجيد)

امام بخاریؒ کا منہج ان حضرات کی طرح ہے جو کتاب اللہ کو سنت پر مقدم کرتے ہیں، سابق میں ذکر کئے گئے ملاحظات اگرچہ قطعی طور پر اس کو ثابت نہیں کرتے ہیں لیکن کم سے کم اس بات کو ضرور ثابت کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ سنت کو کتاب اللہ پر مقدم کرنے والے حضرات سے متفق نہیں ہے، اس سلسلے میں انہوں نے معتدل منہج اختیار کیا ہے۔

(۲) امام بخاریؒ اسماء رجال کے بہت بڑے ماہر اور علل حدیث کے پرکھنے والے ہیں، لہذا وہ رجال کی تحقیق کے بعد حدیث کی صحت یا ضعف کا حکم لگاتے ہیں، اور پھر اس پر مسئلہ کی بنیاد رکھتے ہیں، جبکہ دیگر ائمہ اجتہاد رجال کی صحیح معرفت میں ان کے درجہ تک نہیں پہنچے ہیں، اور نہ حدیث پر حکم لگانے کی قدرت رکھتے ہیں، تو ان کا علم احادیث کے صحیح ادراک اور رجال کی معرفت میں کم ہوتا ہے نتیجہ وہ خارجی ضوابط وضع کرنے پر مجبور ہوتے

ہیں جس سے حدیث پر حکم لگا سکے، تو کبھی وہ احادیث صحیحہ کو بھی ان کے ضوابط کے معارض ہونے کی وجہ سے رد کر دیتے ہیں، اور ان لوگوں کی احادیث قبول کر لیتے ہیں جن کی علتوں اور ضعف کا وہ ادراک نہیں کر سکتے ہیں، اسی خوبی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے عبد اللہ خطابؒ فرماتے ہیں:

فأصبح هذا الكتاب كنزاً للدين، وركازاً للعلوم، وصار بجودة نقده وشدة سبكه حكماً بين الأمة فيما يُراد أن يُعلم من صحيح الحديث وسقيمه، وفيما يجب أن يعتمد ويُعَوَّل عليه منه. (أعلام الحديث: ج/١، ص/١٠٢، الخطابي)

(۳) امام بخاریؒ نے حدیث شریف کے حصول سے پہلے ائمہ مجتہدین کے اقوال و آراء کو خوب اچھی طرح سمجھ لیا تھا، اس طرح اپنے سے پہلے ہونے والی فقہی خدمات کا آپ کو بخوبی علم تھا، آپ نے اس سے خوب فائدہ اٹھایا تھا، اور بخاری شریف میں احادیث صحیحہ سے تخریج مسائل کے موقع پر آپ نے ان اقوال و آراء کو احادیث کی روشنی میں جانچا اور ان پر کلام کیا۔

شیخ نور الدین عتر فرماتے ہیں: وقد اتجه منذ حدثته إلى الفقه، فقرأ فقه أهل الرأي، ثم أخذ - بعد - فقه الشافعي وفقه الإمام مالك أيضاً، وكانت صلته بالإمام أحمد بن حنبل متينة قوية، فجمع فقه المدارس الاجتهادية في عصره، مما ساعده على الاستقلال برأيه، حيث انتفع كثيراً جداً من طريقة أهل الرأي في الاستنباط ودقة النظر، ثم باطلاعه على نقد أهل الحديث لهم على وفق الحديث، فكان ذلك تمهيداً للإمام البخاري أن يكون له نظر ممتاز، وفقه اجتهادي. (الإمام الترمذي والموازنة بين جامعہ وبين الصحيحين: ص ۳۹)

(۴) اکثر فقہاء محدثین کی طرح امام بخاریؒ نے شرعی اوامر کی بجا آوری کی طرف لوگوں کی ترغیب و تربیت ہو، اس کی طرف لوگوں کی توجہ منعطف کرتے ہوئے سنت و فرض کے درمیان فرق کرنے کی طرف اعتناء کم کیا، کیونکہ سب ہی فی الجملہ مطلوب ہیں، اسی طرح حرام و مکروہ کا ترک بھی فی الجملہ مطلوب ہے، لہذا اس کی طرف بھی اعتناء کم کیا، لیکن اس سلسلے میں فقہائے کرام کا طریقہ ہی افضل ہے؛ کیونکہ وہ نصوص کے فرق مراتب کو خوب سمجھتے ہیں اور ہر چیز کو اس کا صحیح حق دیتے ہیں۔

(۵) امام بخاریؒ نے اپنے دور کے مطابق قواعد بیان کئے بغیر مسائل مستنبط کئے، آپ کا اور آپ سے پہلے کا دور نصوص کی فہم و استنباط کے لئے قواعد وضع کرنے سے پہلے کا دور ہے، چونکہ اس وقت اذہان صاف تھے، اور طبیعتیں سلیم تھیں، اس وقت علماء کرام اصطلاحات و اصول کے محتاج نہیں تھے۔

مولانا مبارک پوری لکھتے ہیں: ”یستنبط الإمام البخاري من النصوص التي تحضر في أذهان الناس عامة؛ مسائل دقيقة، وبطريقة سهلة، وتبدو واضحة جداً بعد استنباطها، وهذا دليل قوي على صفاء ذهن الإمام البخاري، وجودة فقهه، وصحيح البخاري ملئ من أمثلة هذا القبيل؛ على أن كتاب البخاري ”من المؤلفات القديمة، وقد جرت عادة القدماء أنهم يعبرون عما في ضمائرهم بعبارات واضحة بسيطة كيفما اتفق، ولا يتكلفون في إصلاح الكلمات وتهذيبها وتزيينها، كما هو معروف لدى المتأخرين“۔ (سيرة الإمام البخاري، ص: ۱۹، المبارکفوری)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ محدثین کے منہج اور احکام کے طریقہ استنباط کے باب میں فرماتے ہیں: ”لا يعتمدون في ذلك على قواعد من الأصول، ولكن على

مايخلص إلى الفهم، ويثلج به الصدر“۔ (حجة الله البالغة: ۱/ ۱۴۹)

امام بخاریؒ کی شرطیں:

شروط ائمہ پر علماء نے مستقل رسائل تالیف فرمائے ہیں، بقول علامہ کوثریؒ سب سے پہلے حافظ ابن مندہ المتوفی ۳۹۵ھ نے رسالہ تالیف کیا اور اس کا نام ’شروط الأئمة في القراءة والسماع والمناولة والإجازة‘ رکھا، پھر حافظ ابن طاہر مقدسیؒ متوفی ۷۵۰ھ نے ’شروط الأئمة الستة‘ تالیف فرمائی، پھر علامہ حازمیؒ متوفی ۵۸۴ھ نے ’شروط الأئمة الخمسة‘ تالیف فرمائی۔ (تعلیق علی شروط الأئمة الخمسة للكوثری الملقب بابن ماجہ: ص ۳۷، ج ۱)

محمد بن طاہر مقدسیؒ فرماتے ہیں کہ ان ائمہ یعنی بخاری و مسلم اور سنن اربعہ کے مصنفین میں سے کسی سے بھی تخریج روایات میں ان کے شرائط منقول نہیں ہیں، بلکہ ان کی کتابوں کے مطالعہ سے اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ (شروط الأئمة الستة: ص ۱۳)

شرائط بخاری کا اجمال اور خلاصہ کل سات شرطیں ہیں: (۱) طبقہ روات (۲) کثرت ملازمت (۳) صحت لذاتہ (۴) اجماع علی ثقاہتہ الرجال (۵) ثبوت اللقاء و السماع (۶) ترک وحدان (۷) ترک مراسیل۔

ان شرائط کے اشتراط میں فی حد ذاتہ تو کسی قسم کے طعن و قدح کی گنجائش نہیں؛ کیوں کہ ہر مصنف اپنی کتاب کے شرائط کی تعیین میں خود مختار ہے۔ ولا مناقشة فی الاصطلاح۔ لیکن نفس الامر میں صحت و خطا کی حیثیت سے آخری چار شرطوں پر کسی حد تک کلام کی گنجائش ہے، اب ان سات شرائط کی تفصیل مختصر طور پر حسب ذیل ہے:-

(۱) ضبط و اتقان اور ملازمت و مصاحبت شیخ کے اعتبار سے روات حدیث

کے کل پانچ طبقات ہیں: [۱] کامل الضبط و کثیر الملازمة [۲] کامل الضبط و قليل الملازمة [۳] ناقص الضبط و کثیر الملازمة [۴] ناقص الضبط و قليل الملازمة مع غوائل جرح [۵] ضعفاء مجهولين، متهمين۔

امام بخاریؒ کی شرط فقط طبقہ اولی کے روایات کی روایات لانا ہے، اور کبھی کبھی طبقہ ثانیہ کے مشاہیر و اعیان سے محض انتخاب و تعلیق و متابعت و استشہاد اور طبقہ ثالثہ سے تعلیق اقل قليل روایات لاتے ہیں اور باقی دو طبقات سے بالکل روایات نہیں لاتے ہیں۔

(مستفاد از شروط الأئمة الخمسة للحاکمی الملحق بابن ماجہ: ص ۷۹-۸۰، معارف السنن: ۲۰۱-۲۱) (۲) امام بخاریؒ فقط حدیث صحیح لذاتہ کو ذکر فرماتے ہیں، صحیح لذاتہ وہ حدیث ہے جس کے راوی عادل و کامل الضبط ہوں، اس کی سند متصل ہو اور وہ معلل و شاذ و منکر ہونے سے محفوظ ہو، عادل وہ ہے جو کذب، اتہام کذب، فسق، جہالت اور بدعت سے پاک و صاف ہو، اور ضابط وہ ہے جو فحش، غفلت، وہم، مخالفت ثقات اور سوء حفظ سے محفوظ ہو، حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ کے یہاں کسی حدیث کے قبول کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ حدیث صحیح لذاتہ ہو۔ (۲) یہ مناسب نہیں ہے، کیوں کہ حافظ ابن حجرؒ نے نکت میں اعتراف کیا ہے کہ احادیث شیعین کے ایک بڑی مقدار صحیح لغیرہ ہے، النکت (۴۱۷/۱)

(۳) حضرات شیعینؒ نیچے سے اوپر صحابی مشہور تک ان ہی روایات سے روایت لیتے ہیں جن کی عدالت و ضبط پر ان کے زمانہ کے تمام مشائخ و اساتذہ کا اجماع ہو چکا ہو، بخلاف ابوداؤد وغیرہ کے کہ وہ اس راوی سے بھی روایت لیتے ہیں جو فقط عند البعض ثقہ و ضابط ہوں، بعض روایات ایسے ہیں جو شیعین میں سے صرف ایک شیخ کے یہاں عادل و ضابط ہیں اور دوسرے کے یہاں نہیں، مثلاً ابوالزبیرؒ کی سہیل بن ابی صالحؒ، حماد بن سلمہؒ فقط علی شرط مسلم ہیں اور عکرمہ مولیٰ ابن عباسؒ، عمرو بن مرزوقؒ فقط علی شرط البخاری ہیں، اور جن روایات کی

جرح وتعدیل ائمہ و مشائخ کے یہاں مختلف فیہ ہے ان کی احادیث حضرات شیخین یا تو محل استشہاد میں لاتے ہیں یا اس مقام میں کہ جمع علیہ طبقہ کے روایت میں سے اس میں کوئی حدیث نہ ملے۔

سوال: علامہ عراقی کہتے ہیں کہ اشتراط اجماع کا قول صحیح نہیں ہے کیوں کہ امام نسائی نے شیخین کے بعض رجال کی تضعیف کی ہے، معلوم ہوا کہ وہ متفق علیہ نہیں ہیں؟

جواب: (الف) ان رجال کی ثقاہت شیخین کے زمانہ تک جمع علیہ تھی، لہذا اس کے بعد نسائی کی تضعیف قاذح نہیں، مثلاً رجال مسلم میں سے احمد بن عبد الرحمن کے متعلق حاکم ابو عبد اللہ کہتے ہیں کہ ۲۵۰ھ کے بعد ان کے حافظہ میں تغیر آ گیا تھا۔

(ب) دوسرا جواب علامہ ابن حجر نے دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اصل قاعدہ تو وہی ہے جو مذکور ہوا، البتہ بسا اوقات شیخین کسی ایسے مرجح کی بناء پر اس اصل سے خارج ہو جاتے ہیں جو اجماع کے قائم مقام ہو جائے۔ (مقدمہ فتح الملہم: ص ۹۲)

(ج) تیسرا جواب یہ ہے کہ شیخین کے یہاں ان روایت کے متعلق ایسی جرح و طعن ثابت نہیں ہوئی جو مفسر بالسبب ہو، اور غیر مفسر جرح مقبول نہیں ہے۔ (مقدمہ فتح الملہم: ص ۵۷)

(د) چوتھا جواب یہ ہے کہ صحیحین میں بعض ضعفاء محض متابعات و شواہد میں واقع ہوئے ہیں نہ کہ ان احادیث میں جنہیں انہوں نے اصالتاً اخراج فرمایا ہے، اور یہ مضرو قاذح نہیں۔

(۴) امام بخاری کا مذہب یہ ہے کہ حدیث معنعن (عن فلان عن فلان) کا حکم اتصال کا نہیں ہے؛ الا یہ کہ راوی و مروی عنہ میں معاشرت کے علاوہ خاص اجتماع و لقاء بھی ثابت و متحقق ہو جائے، گو عمر بھر میں ایک ہی بار ہو، اگر ملاقات کا ثبوت نہ ہو تو ایسی تمام احادیث قابل احتجاج نہ ہوں گی، حتیٰ کہ بخاری بسا اوقات کسی باب میں غیر متعلق حدیث محض اس غرض کے لیے

لاتے ہیں کہ اس راوی کے سماع کی تصریح ہو جائے جس سے سابق میں بطریق عنعنہ تخریج حدیث کی ہے۔

امام مسلمؒ کے یہاں حدیث معنعن بحکم اتصال ہے جب کہ راوی و مروی عنہ میں معاشرت و امکان لقاء ثابت ہو، گواں کی ملاقات خاصہ متحقق نہ ہو، مگر شرط یہ ہے کہ وہ راوی مدلس نہ ہو۔

حاصل یہ ہے کہ حدیث معنعن کے اتصال و احتیاج کے لیے امام بخاریؒ کے یہاں لقاء و سماع ضروری ہے جب کہ امام مسلمؒ کے نزدیک محض معاشرت و امکان لقاء کافی ہے۔

قول فیصل:- دوسرے محدثین نے یہی فیصلہ کیا ہے کہ اگر دونوں راوی ایک زمانہ کے ہوں تو حسن ظن سے کام لے کر ان دونوں کی ملاقات مان کر حدیث معنعن کو بحکم متصل سمجھیں گے، چنانچہ امام مسلمؒ نے پوری ذمہ داری سے اس مسلک کو قدیم و جدید علماء کا اجماعی مسلک بتایا ہے اور ہر پہلو سے دوسرے قول کی کمزوری پیش کی ہے اس لیے امام مسلمؒ کا مسلک بظاہر رائج ہے۔ (مقدمہ لامع: ۲۳۱-۲۷)

(۵) امام نوویؒ تقریب میں فرماتے ہیں کہ وحدان وہ روایت ہیں جن سے فقط ایک راوی نے روایت کی ہو (تدریب الراوی: ۲۳۱/۲)، اور حاکمؒ مدخل میں فرماتے ہیں کہ شیخین نے صحیحین میں اس طرح کے کسی راوی سے روایت نہیں لی ہے، الا یہ کہ صحابی تک سند بطریق صحیح ثابت ہو، چنانچہ ابو عبد اللہ حاکمؒ اور ان کے شاگرد بیہقیؒ اور شیخ الاسلام ابن حجر عسقلانیؒ کے بقول شرط شیخین یہ ہے کہ صحابی کی شہرت اور صحابیت کا مقام حاصل کرنے کی وجہ سے ان سے روایت کرنے والوں کا تعدد ضروری نہیں ہے، لأن الصحابة كلهم عدول، اس لیے کہ تمام صحابہ عادل و ثقہ ہیں، اسی لیے امام بخاریؒ نے مرد اس بن مالک اسلمیؒ صحابیؒ سے اور امام

مسلمؑ نے ربیعہ بن کعب اسلمیؓ سے احادیث لی ہیں، باوجود یہ کہ ان سے فقط قیس بن ابی حازمؒ نے اور ثانی سے فقط ابوسلمہ بن عبدالرحمنؒ نے روایت کی ہے۔

البتہ غیر صحابہ میں رفع جہالت کے لیے دو یا زائد تلامذہ کا ہونا ضروری ہے، اس طور پر کہ تابعی مشہور ہو، اس کے دو ثقہ تلامذہ تبع تابعی ہوں، پھر یہ تبع تابعی بھی باس طور معروف ہوں کہ چوتھے طبقہ کے متعدد حضرات ثقہ اس کے تلامذہ ہوں، پھر شیخین کے شیخ بھی مشہور بالعدالت ہوں، ان سے روایت کرنے والے تلامذہ بھی متعدد حضرات ہوں، اس کے بعد ہمارے اس زمانہ تک تمام حضرات محدثین اس حدیث کو ایک دوسرے سے قبول کرتے چلے آ رہے ہوں۔ اب یہاں دو سوالات ہیں:

سوال ۱: یہ شرط بخاری کی سب سے پہلی حدیث انما الاعمال بالنیات سے ٹوٹ جاتی ہے، کیوں کہ اس کو حضرت عمرؓ سے صرف علقمہؓ نے اور علقمہؓ سے صرف محمد بن ابراہیم تیمیؒ نے اور ان سے صرف یحییٰ بن سعید الانصاریؒ نے روایت کیا ہے، اور ان کی متابعات ضعیف اور غیر معتبر ہیں، علیٰ ہذا بخاری کی سب سے آخری حدیث کلماتان خفیفتان علی اللسان ثقیلتان فی المیزان الخ بھی مذکور شرط کے خلاف ہے، کیوں کہ اس کو حضرت ابو ہریرہؓ سے صرف ابو زرہؓ نے اور ابو زرہؓ سے صرف عمارہ بن قعقاعؓ نے اور ان سے صرف محمد بن فضیلؒ نے روایت کیا ہے۔

جواب: وحدان وہ روات ہیں جن سے روایت کرنے والا نفس الامر والواقع میں فقط ایک تلمیذ ہو، رہے وہ ناقلین جن سے کوئی خاص حدیث تو فقط ایک راوی روایت کرے لیکن فی حد ذاته اس کے تلامذہ متعدد ہوں سو وہ وحدان میں داخل نہیں، اور علقمہ وغیرہ اسی قبیل سے ہیں، ابو علی غسانیؒ اور قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے یہی توجیہ کی ہے، اور اگر واقع میں بھی

ان روایت کے ثقہ تلامذہ فقط ایک ایک ہوں تو پھر اس کے جوابات وہی ہوں گے جو آگے دوسرے شبہ کے متعلق ذکر ہوں گے، اور اگر ہر ہر حدیث کی روایت میں دو دو راوی ہونا شیخین کی شرط قرار دیں، تو پھر یہ شرط محض اکثری و غلشی ہوگی کلی اور عمومی نہیں۔

سوال ۲: شیخین کے بعض روایت حقیقت میں وحدان ہیں، مثلاً زید بن ابی رباحؓ، ولید بن عبدالرحمن جاردیؓ، جابر بن اسماعیل حضرمیؓ وغیرہم کہ زیدؓ سے امام مالکؓ، ولیدؓ سے ابن المہدیؓ اور جابرؓ سے عبداللہ بن وہبؓ روایت کرنے میں منفرد ہیں۔

جواب: (۱) اگر ائمہ جرح و تعدیل میں سے کسی نے اس راوی کی تعدیل کی ہو (گو وہ اس کا تلمیذ منفرد یا مصنف کتاب ہی ہو جب کہ وہ اس کے اہل ہوں) تب بھی اس کی روایت مقبول ہے، واختاره أبو الحسن بن القطان و صححه۔

مندرجہ بالا روایت میں سے زیدؓ کو دارقطنیؓ وغیرہ نے ثقہ کہا ہے، ولیدؓ کی دارقطنیؓ اور ابن حبانؓ نے اور جابرؓ کی ابن حبانؓ اور ابن خزیمہؓ نے توثیق کی ہے، باوجود یہ کہ خود حضرات شیخین کی توثیق کافی ہے۔ (مقدمہ فتح الملہم: ص ۶۳-۶۴)

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ بہت سے محققین ابن خزیمہؓ اور ابن حبانؓ وغیرہما کے نزدیک ایک مشہور راوی کی روایت سے جہالت عین مرتفع اور تعدیل ثابت ہو جاتی ہے اور بقول بعض اگر وہ ایک راوی ایسا ہو جو عادل ہی سے روایت کرتا ہو مثلاً ابن مہدیؓ، یحییٰ بن سعیدؓ، تو فقط اس ایک راوی کی روایت سے بھی اس کے شیخ کی تعدیل ثابت ہو جاتی ہے۔ (مقدمہ فتح الملہم: ص ۶۳)

(۶) امام بخاریؒ نے مرسل حدیث کو قابل احتجاج نہیں سمجھا ہے، لیکن ائمہ متبوعین اور صحابہ و تابعین سب اس کو برابر قبول کرتے رہے ہیں، کشف الاسرار

للمز دوی (۲/۳) میں ہے کہ مراسیل کے قابل قبول ہونے پر تمام صحابہ کا اتفاق رہا ہے۔
 امام بخاریؒ کی دلیل یہ ہے کہ معلوم نہیں درمیان کا راوی کیسا ہے، ممکن ہے غیر ثقہ
 ہو، لیکن فقہاء نے کہا ہے کہ جس راوی نے ارسال کیا ہے اس کو دیکھو، اگر وہ خود ثقہ اور عادل
 ہے اور قرون مشہود لہا بالخیر کا ہے تو اس کی حدیث مرسل قبول کرنی چاہئے، صحابہؓ کے زمانہ میں
 ارسال کا کافی رواج تھا، پھر تابعین میں بھی یہ رواج قائم رہا، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ جیسے
 ثقہ اور مستند لوگ حضرت علیؓ کا نام چھوڑ کر روایت کرتے تھے، اس لیے مراسیل کو ترک کرنے
 سے احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ چھوٹ جاتا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

حافظ ابو بکر محمد بن موسیٰ حازمی متوفی ۵۸۴ھ نے اپنی کتاب ”شروط الائمة

الخمسة“ میں لکھا ہے:

”جو محدثین صرف احادیث صحیحہ کو روایت کرنے کے خواہاں ہیں، ان کا طریق کار یہ
 ہے کہ وہ حدیث کے راوی کو دیکھتے ہیں کہ وہ خود بھی عادل ہو اور اس کے شیوخ و اساتذہ بھی
 صفت عدالت کے ساتھ متصف ہوں، علاوہ ازیں ان سے روایات کرنے والے بھی ثقہ
 ہوں، بعض ایسے راوی بھی ہوتے ہیں جن کی روایات صحیح ہوتی ہیں اور ان کو آگے پہنچانا بھی
 ضروری ہوتا ہے، بعض کی مرویات مخلوط ہوتی ہیں اور ان کو صرف شواہد و متابعات میں شامل کیا
 جاسکتا ہے، کسی حدیث کی صحت کی پہچان بڑا کٹھن کام ہے، اسی طرح راویوں کے طبقات
 و درجات کا جاننا بھی ضروری ہے اور یہ کام بھی اتنا آسان نہیں۔ ہم اس کی توضیح ایک مثال
 سے کرتے ہیں، وہ یہ کہ امام زہری کے اصحاب و تلامذہ پانچ طبقات پر مشتمل ہیں اور ہر طبقہ
 اپنے قریب والے طبقہ کے مقابلہ میں افضل ہے، وہ پانچ طبقات حسب ذیل ہیں:-

پہلا طبقہ:-

یہ طبقہ ایسے راویوں پر مشتمل ہے جو عادل، حافظ اور ضابط ہیں، یہ عرصہ دراز تک امام

زہری سے کسب فیض کرتے رہے اور سفر و حضر میں ان کے ہمراہ رہے، ان کی مرویات صحت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہیں، مثلاً امام مالک و ابن عیینہ، یونس ایلی و شعیب بن ابی حمزہ وغیرہم۔

دوسرا طبقہ:-

یہ طبقہ ایسے عادل راویوں کو شامل ہے جو تھوڑی مدت تک زہری کے ہمراہ رہے اور ان کی مرویات میں اعلیٰ درجہ کی مہارت حاصل نہ کر سکے، یہ حفظ و اتقان میں پہلے طبقہ کے بعد ہیں، مثلاً اوزاعی و لیث بن سعد و نعمان بن راشد و عبدالرحمن بن خالد بن مسافع وغیرہم۔

تیسرا طبقہ:

اس طبقہ میں ایسے راوی شامل ہیں جو پہلے طبقہ والوں کی طرح عرصہ دراز تک امام زہری کی صحبت میں رہے، البتہ نقد و جرح سے محفوظ نہ رہ سکے، اس لیے ان کا مرتبہ قبول و رد کے بین بین ہے، مثلاً سفیان بن حسین اسلمی و جعفر بن برقان و عبداللہ بن عمر بن حفص العمری و زعمہ بن صالح الحکمی وغیرہم۔

چوتھا طبقہ:

اس طبقہ میں ایسے راوی پائے جاتے ہیں جو تیسرے طبقہ والوں کی طرح جرح سے محفوظ نہیں، مگر وہ زیادہ عرصہ تک امام زہری کی صحبت میں نہیں رہے تھے، اس لیے وہ ان کی مرویات میں چنداں مہارت نہیں رکھتے، مثلاً اسحاق بن یحییٰ کلبی و معاویہ بن یحییٰ صدنی و اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ مدنی و ابراہیم بن یزید کلبی و ثنیٰ بن صباح و بکثرت دیگران۔

پانچواں طبقہ:

پانچویں طبقہ میں ضعیف اور مجہول راوی پائے جاتے ہیں، ان کی روایت اصالتہ قبول نہیں کی جاسکتی، البتہ اعتبار و استشہاد کے طور پر ان کی مرویات ابوداؤد و نسائی و ترمذی میں شامل کی گئی ہیں، بخاری و مسلم ان کی روایات کو قطعاً قبول نہیں کرتے، مثلاً بحر بن کنیز و حکم بن

عبداللہ اعلیٰ و عبدالقدوس بن حبیب دشتی و محمد بن سعید مصلوب وغیرہم۔

بخلاف ازیں امام مسلم پہلے اور دوسرے طبقہ کی مرویات بالاستیعاب ذکر کرتے ہیں۔
تیسرے طبقہ کے چیدہ راویوں کی روایات بھی ذکر کرتے ہیں، جہاں تک چوتھے و پانچویں
طبقہ کا تعلق ہے بخاری و مسلم ان کی روایات بالکل قبول نہیں کرتے ہیں، امام ابو داؤد و
نسائی پہلے، دوسرے اور تیسرے طبقہ کی روایات تو اصالۃ قبول کرتے ہیں مگر چوتھے کی نہیں،
البتہ متابعات و شواہد میں چوتھے و پانچویں طبقہ کی مرویات بھی ذکر کرتے ہیں، امام ترمذی
پہلے چار طبقات کی روایت اصول میں قبول کرتے ہیں، اور پانچویں کی متابعات و شواہد میں،
روایت حدیث کے ساتھ ساتھ ہر حدیث کے صحت و ضعف پر بھی روشنی ڈالتے جاتے
ہیں۔“ (حازمی کا بیان ختم ہوا)

حافظ ابن حجر حازمی کے بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”حازمی نے امام زہری کی جو مثال ذکر کی ہے وہ صرف کثیر الروایات راویوں پر
صادق آسکتی ہے، چنانچہ نافع، عمار اور قتادہ جیسے کثیر الروایۃ راویوں کے اصحاب و تلامذہ
کو زہری کے تلامذہ پر قیاس کر کے طبقات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، جو راوی کثیر الروایات نہیں
ہیں ان کی احادیث کی تخریج میں بخاری و مسلم صرف راویوں کی ثقاہت و عدالت اور قلت
خطا پر اعتماد کرتے ہیں البتہ جن راویوں پر قوی اعتماد ہوتا ہے، بخاری و مسلم ان کی وہ روایات
بھی قبول کر لیتے ہیں، جن کے روایت کرنے میں وہ منفرد ہوتے ہیں، مثلاً یحییٰ بن سعید
انصاری، اور جن پر قوی اعتماد نہیں ہوتا، ان کی وہ مرویات اخذ کرتے ہیں جن کے روایت
کرنے میں ان کے ساتھ کچھ اور راوی بھی شریک ہوں اور اکثر وہ اسی طرح کرتے ہیں۔“

(مقدمۃ فتح الباری: ج ۱/ص ۶)

حاصل یہ ہے کہ ان چند بنیادی شرطوں کو امام بخاریؒ نے خاص طور پر اپنی صحیح میں ملحوظ

رکھی ہیں :-

(۱) سند متصل ہو، راوی مسلمان، صادق، غیر مدلس اور غیر مختلط ہو، عدالت کی صفات سے متصف ہو، ضابط ہو، سلیم الذہن اور قلیل الوہم ہو اور عقیدہ اس کا درست ہو۔

(ہدی الساری ج/۹، شروط الأئمة الخمسة: ج/۸-۷۹)

(۲) راوی کی مروی عنہ سے کم از کم ایک دفعہ ملاقات ثابت ہو۔

(مقدمہ فتح الملمہ: ج/۲۷۱، النکت علی کتاب ابن الصلاح: ج/۱، ص/۲۸۹)

(۳) روات ایسے ہوں جو اہل حفظ و اتقان میں سے ہوں اور اپنے اساتذہ کی طویل صحبت پائی ہو۔ کبھی ان روات سے بھی حدیث لے لیتے ہیں، جو طویل الملازمة نہیں ہوتے، لیکن یہ عمومی شرط ہے، پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ حفظ و اتقان لازمی مستقل شرط نہیں۔ (شروط الأئمة الخمسة للحازمی: ج/۷۹-۸۰)

(۴) امام بخاریؒ اپنی صحیح میں کسی مدلس کی روایت اس وقت تک ذکر نہیں کرتے جب تک وہ حدیث کی صراحت نہیں کرتا؛ خواہ اس حدیث میں یا کسی اور سند میں۔

(ہدی الساری: ج/۳۹۹)

(۵) امام بخاریؒ اگر کسی ایسے شخص کی روایت تخریج کرتے ہیں جس پر کلام ہو تو اس کی وہ روایت نہیں لیتے جس پر تکبر کی گئی ہو۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۱۸۹)

(۶) اگر راوی میں کسی قسم کا قصور ہو اور پھر وہ روایت دوسرے طریق سے بھی مروی ہو جس سے قصور کی تلافی ہو جاتی ہو تو ایسی حدیث بھی امام بخاریؒ کی شرط کے تحت داخل ہو جاتی ہے۔ (فتح الباری: ج/۹، ص/۶۳۵)

صحیح بخاری کی خصوصیات و امتیازات

سیدنا امام بخاریؒ کی صحیح ترین کتاب صحیح بخاری کی خصوصیات و امتیازات میں سب سے اہم خصوصیت اور امتیاز یہی ہے کہ یہ کتاب اصح کتب بعد کتاب اللہ ہے، اس کے علاوہ

بھی علماء و محدثین کرام نے اس کی بہت سی خصوصیات و امتیازات کو شمار کرایا ہے۔

(۱) تسمیہ

سب سے پہلی خصوصیت تسمیہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں جتنا بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنے اور لکھنے کا اہتمام کیا ہے اتنا کسی محدث نے اپنی صحیح یا سنن یا جامع میں اہتمام نہیں کیا ہے، ہر کتاب کی ابتدا میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اکثر و بیشتر تحریر فرماتے ہیں حتیٰ کہ اگر بخاریؒ کو دوران تالیف انقطاع ہو جاتا ہے تو دوبارہ ابتداء کے وقت دوران کتاب یعنی بیچ کتاب میں بھی بسم اللہ سے ابتداء فرماتے ہیں، مثلاً بسم اللہ الرحمن الرحیم باب فضل الصلاة فی مسجد مکة و المدينة (صحیح البخاری: ۱۵۸/۱)، اسی طرح بسم اللہ الرحمن الرحیم باب استعانة اليد فی الصلاة (صحیح البخاری: ۱۵۹/۱)، اس کے بعد امام بخاریؒ ہر کتاب سے پہلے یا بعد میں بسم اللہ الرحمن الرحیم تحریر فرماتے ہیں، جہاں آپ نے کتاب سے پہلے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو تحریر فرمایا ہے اس کا مطلب ظاہر ہے کہ بخاری شریف میں ہر کتاب گویا کہ امام بخاریؒ کا مستقل رسالہ ہے، اس لیے ہر رسالہ کو شروع کرنے سے پہلے آپ نے بسملہ سے ابتدا فرمائی تاکہ سنت پر عمل ہو جائے، جس کی بہت تاکید وارد ہوئی ہے، اور جہاں لفظ کتاب مقدم ہے اور بسم اللہ مؤخر ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں جس طرح پہلے سورتوں کے نام، رکوع اور آیات سور کی تعیین ہوتی ہے پھر اس کے بعد بسم اللہ الرحمن الرحیم مکتوب ہوتا ہے؛ اسی طرح کتاب و ترجمہ بمنزلہ سور کے ہیں اور اس کے بعد تسمیہ ہے، اس کی دوسری توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ پہلے کتاب کی سرخی لکھ دی ہو پھر کسی وجہ سے وقفہ ہو گیا ہو اور حدیث پاک لکھنا شروع کیا ہو تو اس سے پہلے بسملہ لکھا ہو۔

بعض مقامات پر ایک ہی جگہ تقدیم بھی ہے اور تاخیر بھی ہے جیسا کہ کتاب الایمان

کی ابتدا میں اکثر نسخوں میں کتاب مقدم ہے اور تسمیہ مؤخر ہے، بعض نسخوں میں تسمیہ مقدم ہے اور کتاب مؤخر، جیسا کہ ہندوستانی نسخوں میں کتاب مقدم ہے اور بعض نسخوں جیسے عمدۃ القاری، ارشاد الساری وغیرہ میں اس کے برعکس ہے، وجہ اختلاف اختلاف نسخ ہے۔

(مقدمہ لامع: ۱/۲۷)

(۲) تراجم

بخاری کی اہم ترین خصوصیات میں سے تراجم والابواب بخاری ہیں، امام بخاریؒ کی سب سے زیادہ اگر کوئی ممتاز چیز ہے تو ابواب و تراجم ہیں۔

عموماً محدثین عظام اپنے اپنے ذوق کے مطابق ترجمۃ الباب منعقد کرتے ہیں لیکن امام بخاریؒ کا ترجمۃ الباب سب سے اہم اور نرالا ہے، ان سے پہلے نہ تو کسی نے ایسا ترجمۃ الباب لکھا ہے اور نہ ان کے بعد کوئی ان کے نقش قدم پر چل سکا ہے، یہ بہت تفصیل طلب موضوع اور عنوان ہے، اس لیے اس کی اہمیت کے پیش نظر اس کو مستقل عنوان دے کر بیان کیا جائے گا۔

(۳) تمریض

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاریؒ اپنی صحیح میں کہیں کہیں صیغہ تمریض مثلاً روی، قیل، روی، یقال، تھکی استعمال فرماتے ہیں، جس سے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ سند ضعیف ہے یا اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ میں روایت مختصر کر کے پیش کر رہا ہوں، یا اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ میں روایت بالمعنی پیش کر رہا ہوں۔

علامہ نوویؒ نے شرح بخاری کے مقدمہ میں (ماتمس الیہ حاجۃ القاری لصحیح

البخاری للنووی: ص ۸۹) تحریر فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ نے کلمہ تمریض استعمال فرما کر

روایات کے ضعف اور عدم جزم بالصحتہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے، یہی رجحان علامہ کرمائی کا بھی ہے۔ (بخاری بشرح الکرمانی: ۱۸۸/۱، مقدمہ لامع: ص ۲۸)

لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی نے علامہ نوویؒ کا اور علامہ عینیؒ نے علامہ کرمائیؒ کا تعاقب کیا ہے، چنانچہ کتاب الایمان باب خوف المؤمن أن یحبط عملہ میں ویذکر عن الحسن تعلیق کی شرح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ حافظ ابوالفضل ابن الحسین نے ایک قاعدہ ذکر فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک صیغہ تملیض ضعف اسناد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ متن کو جب روایت بالمعنی کے طور پر نقل فرماتے ہیں یا متن کا اختصار کرتے ہیں تو اس صورت میں بھی کبھی صیغہ تملیض لاتے ہیں اور یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ امام بخاریؒ نے اس سے پہلے ابراہیم تیمیؒ اور ابن ابی ملیکہؒ کے آثار کو نقل فرمایا ہے اور اس میں کوئی تغیر اور اختصار نہیں فرمایا ہے اس لیے ان کو صیغہ جزم کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، اور امام حسن بصریؒ کے قول کو مختصراً ذکر فرمایا اس لیے اس کو صیغہ تملیض کے ساتھ ذکر کیا ہے، علامہ عینیؒ اور علامہ قسطلانیؒ نے بھی حافظ کی تائید کی ہے۔

(فتح الباری: ۱۴۹/۱، عمدۃ القاری: ۳۱۶/۱، ارشاد الساری: ۲۳۴/۱)

حاصل کلام یہ ہے کہ امام بخاریؒ صیغہ تملیض کو تین میں سے کسی ایک چیز کی طرف اشارہ کرنے کے لیے لاتے ہیں: (۱) ضعف سند، عدم جزم بالصحتہ (۲) روایت بالمعنی (۳) اختصار حدیث۔

(۴) قال فلان

بسا اوقات بخاریؒ اپنے کسی شیخ سے حدیث نقل کرتے ہوئے ”قال فلان“ کی تعبیر

اختیار فرماتے ہیں، اس جملہ سے امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں نے یہ حدیث مذاکرہ کے دوران سنی، مجلس تحدیث میں نہیں، جس کا رتبہ تحدیث سے کم ہے، یہ رجحان علامہ کرمانی (بخاری بشرح الکرمانی، کتاب العلم، الجزء الثانی: ۹/۱)، علامہ عینی (عمدة القاری: ۳۸۵/۱) اور صاحب توضیح کا ہے۔ حافظ ابن حجر (فتح الباری: ۲۰۷/۱) فرماتے ہیں کہ یہ احتمال تو ضرور ہے لیکن کلیہ نہیں ہے اس لیے کہ بسا اوقات امام بخاریؒ صحیح بخاری میں جس مضمون کو ”قال لنا“ سے ذکر کرتے ہیں اس کو دیگر تصانیف میں صیغہ تحدیث سے بیان فرماتے ہیں، تو اس کو مذکورہ امر پر محمول کیسے کیا جاسکتا ہے، البتہ پھر اس صیغہ کا استعمال اس لیے کرتے ہیں کہ روایت ان کی شرط پر نہیں ہوتی ہے، لیکن یہ بھی کلیہ نہیں ہے اس لیے کہ امام بخاریؒ ایک ہی حدیث کو اپنی کتاب میں دو جگہ لاتے ہیں، ایک جگہ صیغہ تحدیث کے ساتھ اور دوسری جگہ قال کے ساتھ، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ ان کی شرط پر نہیں ہے۔

حافظؒ کی اس بات کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ امام بخاریؒ کو ایک حدیث دو طریق سے حاصل ہوئی، ایک بطریق تحدیث اور دوسرے بطریق مذاکرہ، تو اس روایت کو ایک جگہ بطریق تحدیث لائے اور ایک جگہ بطریق مذاکرہ، اس کے علاوہ اور بھی اقوال ہیں، مثلاً جعفر بن حمدان کہتے ہیں کہ ”قال فلان“ یہ عرض و مناوہہ پر محمول ہوتا ہے، ابن مندہ فرماتے ہیں ”قال لنا“ اجازت پر اور ”قال فلان“ تدلیس پر محمول ہوگا، لیکن حافظؒ نے اس کی تردید کی ہے۔ (فتح الباری: ۲۰۷/۱، مقدمہ لامع: ص ۲۸-۲۹)

(۵) ثلاثیات

احادیث ثلاثیات وہ احادیث کہلاتی ہیں کہ جس کی سند میں محدث اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان صرف تین واسطے ہوں، یہ حدیث کی اعلیٰ قسم شمار ہوتی ہے، اس لیے کہ

اس میں عموماً صحابی، تابعی اور تبع تابعی ہوتے ہیں، چنانچہ علامہ سفاریؒ فرماتے ہیں:

الحديث الثلاثي ما كان بين المنخرج للحديث وبين النبي صلى الله عليه وسلم
ثلاثة رولة: صحابي وتابعي وتابع تابعي، وحينئذ تجتمع في الإسناد من أفراد
الثلاثة قرون المفضلة في الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

(الثلثيات في الحديث النبوي: ص ۳۲۱)

یہ امام بخاریؒ کی سب سے اعلیٰ سند ہے اور پوری بخاری شریف میں کل بائیس
ثلاثیات ہیں۔ (مقدمہ لائح: ۲۹/۱)

(۶) نحن السابقون الآخرون

احادیث کے بعض مجموعے ایسے ہیں جن میں ایک ہی سند سے بہت سی روایتیں
موجود ہیں، جیسے صحیفہ علی بن ابی طالبؓ، صحیفہ جابر بن عبد اللہؓ، صحیفہ معاویہ بن حیدہ
القشیریؓ، صحیفہ عمرو بن شعیبؓ، صحیفہ ابو ہریرہؓ۔

(مقدمہ صحیفہ عمرو بن شعیب و بہر بن حکیم عند المحدثین والفقهاء: ص ۴۱-۵۱)

پھر صحیفہ ابو ہریرہؓ کے متعدد نسخے ہیں، ایک نسخہ معمر بن ہمام بن منبہ عن
أبي هريرة ہے، اور دوسرا نسخہ عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ہے، ان دونوں
نسخوں میں بہت زیادہ مشابہت اور موافقت ہے، مثلاً دونوں کی ابتداء میں ایک ہی حدیث
نحن الآخرون السابقون مذکور ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعرج اور ہمام کا سماع حضرت
ابو ہریرہؓ سے ایک ہی مجلس میں ہوا یا متعدد مجالس میں، لیکن تمام مجالس میں دونوں شریک
رہے۔ (دفاع عن ابی ہریرہؓ: ص ۳۲۴)

حضرات شیخین نے ان دونوں نسخوں کی اکثر احادیث کی تخریج کی ہے اور چوں کہ
دونوں نسخوں کی ابتدا حدیث ”نحن الآخرون الخ“ سے ہوئی ہے، اور سند صرف اسی پہلی

حدیث کے ساتھ ذکر کی گئی ہے، اور بقیہ احادیث کو اسی پر عطف کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے، اب اگر امام بخاریؒ درمیان کی کوئی حدیث روایت کرنا چاہتے ہیں تو احتیاطاً یہ تعبیر اختیار فرماتے ہیں، مثلاً کتاب الوضوء، باب البول فی الماء الدائم:

حدثنا أبو الیمان، قال أخبرنا شعیب، أخبرنا أبو الزناد عن الأعرج حدثه أنه سمع أبا هريرة يقول: إنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: نحن الآخرون السابقون، وبإسناده قال: لا يبولن أحدكم في الماء الدائم إلخ. (صحيح البخاری، کتاب الوضوء، باب البول فی الماء الدائم: ۳۷۱، رقم الحديث: ۲۳۸)

اب اس مقام پر شراح پریشان ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں کیا ربط ہے، بہت قیاس آرائیاں کی گئیں، چنانچہ حافظؒ نے فتح الباری (۴۵۶/۱-۴۵۷) میں متعدد وجہات نقل کی ہیں، لیکن اصل بات وہی ہے کہ ’’لا یبولن‘‘ والی روایت جس صحیفہ کی ہے اس کی پہلی حدیث نحن الآخرون السابقون ہے، پس اس بات کی طرف اشارہ کے لیے ذکر کیا ہے، ورنہ دونوں میں ربط کی تلاش ’’کوہ کندن و کاہ برآوردن‘‘ کا مصداق ہے۔ (مقدمہ لامع: ص ۲۷-۲۸)

امام مسلمؒ کی عادت شریفہ یہ ہے کہ وہ نسخۂ ہمام کی ہر حدیث کی ابتداء میں یوں کہتے ہیں: قال: هذا ما حدثنا به أبو هريرة، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أحاديث منها (فتح الباری: ۴۵۷/۱)، البتہ امام بخاریؒ نے بعض مواقع پر اپنے مذکورہ بالا طریقے کے خلاف بھی کیا ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ان امور سے اس فن کے بعض دقیق مسائل کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔

امام ابو داؤدؒ کے پاس بھی صحیفہ تھا اور وہ صحیفہ سمرۃ بن جندبؓ کا تھا، ان کی چھ روایات کو لائے ہیں اور جب بھی وہ ان کی روایت کو لاتے ہیں تو اُمابعد کہتے ہیں۔

(۷) باسنادہ

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ اکثر و بیشتر ایک مکمل مضمون بعینہ ذکر کرتے ہیں، اگرچہ وہ مکمل مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کا ایک جزء مقصود ہوتا ہے، قال الحافظ: والصواب أن البخاري في الغالب يذكر الشيء كما سمعه جملة لتضمنه موضع الدلالة المطلوبة منه وإن لم يكن ما فيه مقصودا.

(فتح الباری: ۴۵۶/۱)

مثلاً باب البول في الماء الدائم کے تحت جو روایت نقل کی ہے وہ اپنے شیخ ابوالیمانؒ سے نقل کی ہے اور شیخ ابوالیمانؒ نے غالباً امام بخاریؒ کے سامنے کئی ایک روایات نسخہ شعیب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة کی ذکر فرمائی ہے، اور صرف پہلی روایت کے آغاز میں پوری سند ذکر فرمائی اور ما بقیہ روایات بغرض اختصار و بسا سنادہ قال کذا و کذا کہہ کر بیان کی ہے، اب جب امام بخاریؒ ان مسموعات میں سے درمیان کی کوئی روایت لاتے ہیں تو بوجہ کمال احتیاط پہلی سند اور حدیث کا ایک ٹکڑا ذکر کرنے کے بعد و بسا سنادہ قال فرماتے ہیں، اگرچہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ درمیان سے روایت نقل کرتے اور پہلی حدیث کی سند کو اس سے ملا دیتے، لیکن یہ خلاف احتیاط ہوتا، اس لیے کہ اس صورت میں ایک ادنیٰ درجہ کا احتمال یہ رہ جاتا ہے کہ شاید امام بخاریؒ کے شیخ ابوالیمانؒ کے لیے سند مذکور کے علاوہ کوئی دوسری سند بھی ہو۔

(رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری: ۴۴/۱، مقدمہ لامع: ۲۷۱-۲۸)

(۸) باختیارہ (رجحان دہنی کی طرف اشارہ)

بسا اوقات امام بخاریؒ محل اختلاف میں جس صحابی یا تابعی کے کسی اثر سے ابتدا

کرتے ہیں اس کے ذریعہ اپنا رجحان بیان کرتے ہیں، مثلاً کتاب الطلاق، باب من قال لامرأته: أنت علي حرام (صحیح البخاری: ۷۹۲۲) کے بعد اثر پیش فرمایا، وقال الحسن: نية، بقول حافظ ابن حجرّ امام بخاریؒ نے حسن بصریؒ کے اثر کے ذریعہ اپنا رجحان پیش فرمایا کہ اگر أنت علي حرام کہا تو علی الاطلاق تین طلاق واقع نہیں ہوگی، بلکہ قائل کی نیت کا اعتبار ہوگا۔ (فتح الباری: ۴۶۷/۲، مقدمہ ملاح: ۲۹/۱)

(۹) عدم تکرار

اس کا مطلب یہ ہے کہ سیدنا امام بخاریؒ اپنی صحیح میں روایات مکرر ذکر نہیں فرماتے ہیں، حضرت امام کا اصل مقصد تو حذف تکرار ہے، جیسا کہ صحیح بخاری کتاب الحج باب التعجيل إلى الموقف (صحیح البخاری: ۲۲۶/۱) پر فرماتے ہیں، قال أبو عبد الله: يزداد في هذا الباب هم هذا الحديث حديث مالك عن ابن شهاب ولكنني أريد أن أدخل فيه غير معاد (أي غير مكرر).

مگر پھر بھی جن مواقع میں بظاہر تکرار معلوم ہوتا ہے وہ اختلاف اغراض کی بناء پر ہے، حقیقی تکرار نہیں ہے، اور وہ اغراض مندرجہ ذیل ہیں:

(الف) اختلاف فی السند: اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک ہی حدیث کو دو جگہوں پر الگ الگ شیخ سے نقل کریں اور مابقیہ پوری سند ایک ہو، تو یہ امام بخاریؒ کے نزدیک تکرار نہیں ہوگا، نیز امام بخاریؒ بسا اوقات ایک روایت کو ایک صحابی سے ذکر کرتے ہیں پھر اگر وہ کسی دوسرے صحابی سے بھی مروی ہو تو اس کو بھی ذکر کرتے ہیں تاکہ تمام روایات کے ذکر کے ساتھ حدیث غریب بھی نہ رہے، نیز بسا اوقات سند میں بعض روایات کسی راوی کا اضافہ کرتے ہیں جب کہ دیگر بعض اس راوی کو ذکر نہیں کرتے ہیں، تو دونوں لا کر بتلاتے ہیں کہ

راوی نے پہلے بالواسطہ سنا تھا بعد میں براہ راست شیخ الشیخ سے سنا ہے۔

(ب) اختلاف فی المتن: بظاہر حدیث ایک ہی سند سے دو جگہ ہوتی ہے لیکن متن حدیث میں اختلاف ہوتا ہے کہ ایک راوی نے جس طرح تعبیر کیا اس کے معنی کچھ اور ہیں اور دوسرے نے جس کلمہ سے تعبیر کیا اس کے اندر دوسرے معنی کا احتمال ہے، تو ہر لفظ کے لیے علاحدہ علاحدہ باب لاتے ہیں، اختلاف فی المتن بھی امام بخاریؒ کے نزدیک تکرار نہیں ہے۔

(ج) اختصار متن: یہ بھی تکرار نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث سنداً و متناً متحد ہوتی ہے، لیکن ایک کا متن مختصر اور دوسرے کا مطوّل ہوتا ہے تو جس شیخ سے جس طرح سنا اس کو بعینہ اسی طرح نقل کر دیا۔

(د) اختلاف اتصال و تعلیق: ایک ہی روایت ایک ہی جگہ سند متصل کے ساتھ لاتے ہیں اور دوسری جگہ اسی روایت کو تعلیقاً ذکر فرماتے ہیں، یہ بھی امام بخاریؒ کے نزدیک تکرار نہیں ہے۔

(ه) اختلاف وقف و رفع:

ایک روایت کے متعلق وقف و رفع یعنی روایت کے موقوف و مرفوع ہونے کا اختلاف ہوتا ہے تو دونوں طرح روایت کی تخریج کرتے ہیں اور اپنے ذاتی رجحان کی بنا پر ایک احتمال کو رائج قرار دیتے ہیں، اختلاف وقف و رفع بھی امام بخاریؒ کے نزدیک تکرار نہیں ہے۔

(و) تصرف سماع:

بسا اوقات امام بخاریؒ کوئی حدیث معنعن لاتے ہیں اور پھر اس حدیث کو دوسرے

طریق سے لاتے ہیں جس میں سماع کی تصریح ہوتی ہے اس لیے کہ حدیث معنعن میں امام بخاریؒ کے نزدیک ثبوت لقاء شرط ہے۔

(ز) استنباط مسائل:

چوں کہ امام بخاریؒ کے پیش نظر مسائل کثیرہ کا استخراج ہے اس لیے ایک ہی حدیث کو مختلف ابواب میں لاتے ہیں اور اس سے اس باب سے متعلق مسائل کا استنباط فرماتے ہیں، مثلاً حدیث انما الأعمال بالنیات کو سات مقامات (۱) پر ذکر فرمایا ہے، اور حدیث عائشہ فی قصۃ بریرۃ کو ۲۰ سے زائد مقامات پر ذکر فرمایا ہے، الغرض امام بخاریؒ کے یہاں سند و متن کے اتحاد کے ساتھ تکرار نہیں ہے، اگر اس سے دوسرے مسئلہ کا استنباط ہو رہا ہو۔

[۱] (۱) کتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث: ۱، (۲) كتاب الايمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية، رقم الحديث: ۵۴، (۳) كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق، رقم الحديث: ۲۵۲۹، (۴) كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، رقم الحديث: ۳۸۹۸، (۵) كتاب النكاح، باب من هاجر أو عمل خيراً، رقم الحديث: ۵۰۷۰، (۶) كتاب الإيمان والنذور، باب النية في الإيمان، رقم الحديث: ۶۶۸۹، (۷) كتاب الحيل، باب في ترك الحيل، رقم الحديث: ۶۹۵۳.

علامہ قسطلانیؒ نے (ارشاد الساری: ۴۶۱-۴۷۲) حافظ ابن حجرؒ کا ایک مکتوب ذکر فرمایا ہے، جس میں بخاری کی تقریباً ۲۱ روایات ایسی مذکور ہیں، جو مکرر بالسند والمتن ہیں، پھر ایک روایت کا علامہ قسطلانیؒ نے اضافہ فرمایا تو کل بائیس روایات ہو گئیں، حضرت شیخ زکریا صاحب مقدمہ لامع کے حاشیہ میں ذکر فرماتے ہیں کہ عزیزم مولوی محمد یونس جونپوری (حال شیخ الحدیث مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور) نے اس پر ایک سواٹھائیس روایات کا اضافہ فرمایا ہے اور میں نے اس رسالہ کا نام ارشاد القاصد الی ما تکرر فی البخاری

باسناد واحد رکھا ہے۔ (مقدمہ لامع: ۳۰۱-۳۱، الحمد للہ یہ رسالہ حضرت مولانا یونس صاحب کے مجموعہٴ رسائل الیواقیت الغالیہ کے ضمن میں طبع بھی ہو چکا ہے، ملاحظہ ہو، الیواقیت الغالیہ ج ۳)

(۱۰) قرأت بخاری عند المصاب

ابن ابی جرہؓ نے بعض عارفین سے نقل کیا ہے کہ صحیح بخاری کی خاصیت یہ ہے کہ اگر مصائب اور پریشانی کے وقت اس کو پڑھا جائے تو اس کی برکت سے وہ مصیبت دور ہو جاتی ہے، اور جس سواری یا کشتی میں بخاری شریف کا نسخہ ہوگا وہ سواری ہلاکت اور کشتی غرقاب ہونے سے محفوظ رہتی ہے۔ (مقدمہ لامع: ۲۳۱)

شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے 'بستان المحدثین' میں لکھا ہے کہ صحیح بخاری کی تلاوت و قرأت مصیبت، مرض، دشمنوں کے خوف اور مہنگائی وغیرہ سے بچنے کے لیے تریاق مجرب ہے۔ (بستان المحدثین اردو: ص ۱۷۴، الحظ: ص ۱۷۹)

علامہ اصیل الدین نے مصائب و تکالیف کو دور کرنے کے لیے ایک سو بیس مرتبہ بخاری شریف کی قرأت کی ہے، وہ خود فرماتے ہیں: جس نیت سے بھی میں نے قرأت کی؛ مطلوب و مقصود حاصل ہو گیا (الحظ: ص ۱۷۹)، حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ اگر بارش نہ ہوتی ہو تو اس کے ختم کی برکت سے اللہ تعالیٰ خشک سالی کو دور فرمادیتے ہیں۔ (الحظ: ص ۱۷۹)

ختم بخاری کی برکت کا ایک واقعہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے 'بستان المحدثین' میں ذکر فرمایا ہے کہ فتنہ تاتار جس نے اسلامی ممالک کو ساتویں صدی میں اپنے گھوڑوں کی ٹاپوں کے نیچے روند ڈالا تھا، فتنہ کا یہ سیلاب ترکستان، خوارزم، بخارا، ایران اور عراق حتیٰ کہ پایہ تخت دارالسلام بغداد کو برباد اور تہہ و بالا کر چکا تھا، عباسی معتمد ہلاک خواں کے ہاتھوں شہید ہو چکا تھا، جب اس سیلاب نے شام کی طرف رخ کیا تو شاہی حکم ہوا کہ علماء جمع ہو کر بخاری شریف کا ختم کریں، اور ابھی ایک دن باقی تھا اور ختم کے لیے جمعہ کا دن مقرر کیا گیا تھا کہ

مشہور محدث تقی الدین بن دقیق العید جامع مسجد تشریف لائے اور ختم کرنے والے علماء سے پوچھا، کیا بخاری شریف ختم ہوگئی؟ عرض کیا گیا کہ ایک دن کا وظیفہ باقی ہے اور امید ہے کہ جمعہ کے دن ختم ہو جائے گی، تو ابن دقیق العید نے کشفاً اعلان فرمایا کہ آج عصر کے وقت تاتاری فوج شکست خوردہ ہو کر بھاگ گئی، اور مسلمان فلاں مقام کے پاس ہشاش و بشاش پڑاؤ ڈالے ہوئے ہیں، دراصل معرکہ کا میدان دمشق سے سینکڑوں میل دور تھا، شاہی فوج آگے بڑھ کر دشمنوں کو روکنے کے لیے بھیجی گئی تھی، شیخ کا یہ کشفی بیان تھا، لوگوں نے عرض کیا کہ اجازت ہو تو ہم اس خبر کو شائع کر دیں، شیخ نے اجازت دے دی، چنانچہ چند دنوں کے بعد شاہی ڈاک سے اس کی اطلاع موصول ہوئی۔ (بستان المحمدین اردو: ص ۲۱۷)

(۱۱) اشارة الى اختتام الكتاب والحياة

سیدنا امام بخاریؒ جب بھی کوئی کتاب ختم فرماتے ہیں تو اخیر میں ایسا لفظ لاتے ہیں جو ختم کتاب کی طرف اشارہ ہوتا ہے، یہ رحمان حافظ الحدیث علامہ ابن حجر عسقلانی کا ہے، چنانچہ باب کیف کان بدء الوحي کا جہاں اختتام ہو رہا ہے وہاں اخیر میں یہ لفظ ہے: وکان ذلك آخر شأن هرقل، اس کے بعد قال ابو عبد اللہ متابعت کو ذکر فرمایا، تو کان ذلك آخر شأن هرقل (صحیح البخاری: ۵۱) ختم کتاب کی طرف اشارہ ہے۔ (فتح الباری: ۶۶۴/۱۳)

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کوئی کتاب ختم نہیں کرتے ہیں جب تک کہ اختتام حیات کی طرف اشارہ نہ ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کو ہر وقت آخرت کا اور موت کا استحضار ہونا چاہیے تاکہ عمل میں اخلاص پیدا ہو۔

(۱۲) مناسبت بین الابتداء والانتہاء

صحیح بخاری شریف کے ابواب و کتب بہت ہی مربوط ہیں، جس کی پوری تقریر حافظ ابن حجرؒ نے اپنے استاذ علامہ بلقینیؒ کے کلام کی تلخیص کرتے ہوئے ہدی الساری کے اخیر میں ذکر فرمائی ہے جس کا ذکر تفصیلاً یہاں نہیں ہو سکتا ہے، تاہم یہاں فقط ابتداء و انتہائے کتاب میں ربط ذکر کیا جاتا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کو کتاب التوحید پر ختم کیا، کیوں کہ توحید ہی آخرت میں کامیابی و ناکامی کی اصل میزان ہے اور اس کی ابتداء انما الاعمال بالنیات سے فرمائی کیوں کہ اعمال کی مقبولیت کے لیے اخلاص نیت ضروری ہے اور آخرت میں صرف وہی اعمال وزنی ہوں گے جو اخلاص کے ساتھ رضائے الہی کے لیے کئے جائیں۔ (ہدی الساری: ص ۶۵۳-۶۵۸)

حضرت شاہ مسیح اللہ صاحبؒ نے متعدد توجیہات ذکر فرمائی ہیں، ان توجیہات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ہر عمل کا ایک مبدأ ہوتا ہے اور منتہا ہوتا ہے، تو ہر عمل کا مبدأ باعتبار روح عمل اور باعتبار متعلق ثمرہ اخلاص ہے، اور عمل کا منتہی باعتبار حصول ثمرہ وزن عمل ہے، تو جو حدیث مبدأ اعمال یعنی اخلاص کے بیان پر تھی اس حدیث اخلاص کو شروع میں لائے اور جو حدیث منتہائے اعمال یعنی وزن اعمال پر مشتمل تھی اس کو اخیر میں لائے، تو اول اعمال کو اول کتاب میں اور آخر اعمال کو آخر کتاب میں ذکر فرمایا۔ (فضل الباری: ص ۷۰)

(۱۳) اشارہ الی زمانہ نزول حکم

امام بخاریؒ تقریباً ہر کتاب کے شروع میں نزول حکم کے زمانہ اور اس کے وقت مشروعیت کی طرف اشارہ فرماتے ہیں، خصوصاً جب کہ اس میں کوئی اختلاف بھی ہو اور کبھی

صراحت بھی کر دیتے ہیں (مقدمہ لامع: جس ۳۱-۳۲)، مثلاً باب کیف کان بدء الحيض، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: هذا شيء كتب الله على بنات آدم.

(صحیح البخاری: ۴۳۱)

لیکن اکثر و بیشتر لطیف اشارات پر اکتفا بھی فرماتے ہیں مثلاً کتاب الصلاة کی ابتداء میں باب کیف فرضت الصلاة في الاسراء (صحیح البخاری: ۵۰۱) کہا، اس کے بعد حدیث ہر قل ذکر فرمائی، حافظ فرماتے ہیں کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نماز کی مشروعیت قبل الهجرة مکہ المکرمہ میں ہوئی۔ (فتح الباری: ۶۰۷/۱)

اسی طرح کتاب الاذان کے آغاز میں باب بدء الأذان وقوله عز وجل ”وإذا ناديتم إلى الصلاة“ (صحیح البخاری: ۸۵۱) ذکر فرمایا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ المنورہ میں ہوئی۔ (فتح الباری: ۹۹/۲) اسی طرح دیگر کتب میں بھی غور و فکر سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔

(۱۴) استخاره

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاریؒ کسی حدیث کو اس وقت تک صحیح بخاری میں ذکر نہیں فرماتے ہیں جب تک کہ استخارہ کے ذریعہ اس حدیث کی صحت پر مکمل یقین نہیں ہو جاتا ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ خود امام بخاریؒ کا قول ہے: ما أدخلت فيه حديثا حتى استخرت الله تعالى وصليت ركعتين وتيقنت صحته، میں نے اس صحیح میں کوئی حدیث داخل نہیں کی یہاں تک کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے استغفار کیا اور دو رکعت نماز پڑھی

اور اس حدیث کی صحت پر مجھے کامل یقین ہو گیا۔ (ہدی الساری: ج ۱/ ۶۷۵)

(۱۵) الفاظ قرآنیہ کی تفسیر

صحیح بخاری کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ جب حدیث میں کوئی ایسا غریب لفظ آجاتا ہے جس کی نظیر کتاب اللہ میں موجود ہو تو اس کی وضاحت کے لیے مفسرین کے اقوال نقل کر دیتے ہیں، اس کا وقوع بخاری میں بکثرت ہوا ہے، مثلاً کتاب الاذان باب الذکر بعد الصلاة (صحیح البخاری ۱۱۷/۱) کے تحت فرمایا ہے، وقال الحسن: جد غنی، دراصل سابق میں اس سے متصل حدیث میں لفظ آیاتھا ولا ینفع ذا الجد منك الجد (صحیح البخاری: ۱۱۷/۱)، اور لفظ جد قرآن کریم میں سورۃ جن میں بھی موجود ہے وأنه تعالیٰ جد ربنا، تو جد کی تفسیر کے لیے حضرت حسن بصریؒ کا کلام نقل فرمایا ہے۔

گویا امام بخاریؒ کے پیش نظر احادیث صحیحہ کے جمع کے ساتھ ساتھ آیات قرآنیہ کا جمع اور اس کے غریب الفاظ کی تشریح بھی ہے۔

(۱۶) التزام علو

امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں اسانید عالیہ کا التزام کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے زہریؒ کی روایات معمر کے طریق سے کم لی ہیں اور شعیب بن حمزہ کے طریق سے زیادہ لی ہیں، اسی طرح سے امام مالکؒ کی روایات امام شافعیؒ کے طریق سے نہیں بلکہ دیگر تلامذہ کے طریق سے لی ہیں۔

عادات بخاریؒ

(۱) اثبات احکام کے لئے تراجم میں امام بخاریؒ اکثر آیات قرآنیہ ذکر کرتے

ہیں۔ (مقدمہ لایع: ج ۱/ ۱۰۲)

(۲) صحابہ و تابعین کے آثار سے مسائل مختلف فیہا کی وضاحت کرتے ہیں اور جب

مختلف آثار ذکر کرتے ہیں تو جو اثر ان کے نزدیک رائج ہوتا ہے اس کو پہلے بیان کرتے ہیں۔

(۳) امام بخاریؒ نے پوری ”الجامع الصحیح“ میں کوئی ایسی روایت ذکر نہیں کی جس

کو انہوں نے اپنے استاذ سے علی سبیل المکاتیبہ لیا ہو، البتہ کتاب الایمان والندور

میں ایک روایت ایسی لائے ہیں جس میں ”کتب الی محمد بن بشار فرمایا ہے۔ (صحیح

البخاری: ج ۲/ ص ۹۸۷)

سند کے درمیان مکاتبت کا آجانا دوسری بات ہے اور وہ امام بخاری کا فعل نہیں

بلکہ دوسرے راویوں کا عمل ہے۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ بعض

اوقات بغیر تصریح کے اشارۃً بھی حکم کی ابتداء کو بیان کرتے ہیں۔

(۴) متکلم فیہ راوی کی روایت بہت کم ذکر کرتے ہیں اور اس کی روایت کی تقویت کے

لئے متابعات بھی لے آتے ہیں۔

(۵) اختصار حدیث: جب روایت موقوف ہو اور مرفوع کا بھی احتمال رکھتی ہو تو مرفوع کا

حکم لگانے والے جملے کو نقل کر کے باقی کو (عدم تعلق کی وجہ سے) حذف کرتے ہیں۔

(۶) تقطیع حدیث: جب روایت مختلف موضوعات یا مسائل کو شامل ہو جن کا باہمی

تعلق نہ ہو تو امام صرف باب کے مناسب عبارت نقل کرتے ہیں۔

(۷) جب حدیث بہت سے مشائخ سے وارد ہو تو آخری شیخ کے الفاظ نقل کرتے ہیں۔

(۸) جب سند سے تحویل کریں تو متن کے الفاظ عموماً دوسرے راوی کے لاتے ہیں۔

(۹) متابعات کی کثرت: دیگر محدثین کے مقابلے میں امام کے متابعات مشکل ہوتے

ہیں؛ کیونکہ عموماً متابع علیہ (مراجع) کو ذکر نہیں کرتے ہیں لہذا طبقات روات کے ماہرین

کے علاوہ حضرات کو اس کا پتہ نہیں چلتا ہے۔

(۱۰) امام بخاریؒ کی اعلیٰ سند ثلاثیات کی ہیں اور اطول سند تساعی (نو واسطوں والی) ہے، امام سند عالی کو زیادہ پسند کرتے تھے، اسی طرح اصح الاسانید کا بھی اہتمام کرتے تھے، مثلاً مالک عن نافع عن ابن عمر، یا النخعی عن علقمة عن ابن مسعود یا الزہری عن علی بن الحسین عن ابیہ وغیرہم۔

(۱۱) تحدیث، اخبار، انباء اور سماع کے درمیان فرق نہ کرنے کے لئے کتاب العلم میں مستقل باب ذکر کیا ہے، حجاز و کوفہ کے محدثین کا بھی یہی مسلک ہے، البتہ امام مسلم جیسے کچھ حضرات فرق کرتے ہیں۔

(۱۲) جب راوی نے اپنا یا کسی راوی کا نسب و وطن مبہم رکھا ہو تو امام اس کی وضاحت کرتے ہیں، اور ہر حدیث کے ذکر کرتے وقت حدیث اول نحن السابقون کو ذکر کرنا، جبکہ امام مسلم نے یہ طریقہ نہیں اپنایا ہے۔

(۱۳) حدثنا سے قبل (واو کا اضافہ کر کے) وحدثنا نقل کرنا۔ علامہ عینی نے اس کو واو افتتاح فرمایا ہے۔ وهذا یسمی واو التحویل من اسناد الی آخر۔ (عمدة

ج: ۱، ص: ۸۴)

(۱۴) خفی مسئلہ کو جلی پر ترجیح دینا: حدیث الباب سے ایسا مسئلہ مستنبط کرنا جس کی طرف ابتداء کسی کا ذہن نہ جائے۔

(۱۵) باب کے مناسب آیت سے باب کا آغاز کرنا: اسی طرح ترجمۃ الباب کے بعد اول آیت پھر حدیث مرفوع متصل اور پھر اثر صحابی یا قول تابعی کو ذکر کرنا بھی امام صاحب کی عادت تھی۔

(۱۶) کبھی باب کے ماتحت آیت اور پھر حدیث مطلق یا اثر نقل کرتے ہیں، جبکہ اپنی شرط کے مطابق حدیث نہیں پاتے ہیں، یا پھر طالب حدیث کے تمرن کے لئے ایسا کرتے ہیں کیونکہ بخاری شریف میں دوسری جگہ اس کو مسنداً ذکر کیا ہوا ہوتا ہے۔ کبھی ترجمہ میں صرف آیت پر اکتفاء کرتے ہیں اور کبھی صرف حدیث مسند لاتے ہیں، کبھی صرف اثر نقل کرتے ہیں، کبھی صرف ترجمہ نقل کرتے ہیں اور کبھی کچھ بھی ذکر نہیں کرتے ہیں۔

(۱۷) متفق علیہ اور مختلف فیہ دونوں قسم کے دلائل ذکر کرتے ہیں۔

(۱۸) کتاب و سنت اور آپ ﷺ کے زمانہ کے عادات و اطوار و آداب سے مستنبط عقلی مفہومات سے بھی بہت سے مسائل کی تخریج کرتے ہیں، یہ بہت دقت طلب اور عادات کے گہرے مطالعہ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

(۱۹) حدیث شریف میں آنے والی آیات کی تفسیر اور لغت ضرور بیان کرتے ہیں۔

(۲۰) امام بخاری کی عادت ہے کہ کسی بھی فن کی کوئی بات نقل کرتے ہیں تو اس فن کے ائمہ کبار کے حوالے سے ہی نقل کرتے ہیں، مثلاً تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کے اقوال، لغت میں ابو عبیدہ، فراء اور نصر بن شمیل کے اقوال اور مسائل کلامیہ میں کراہیسی اور ابن کلاب اور سیر و مغازی میں موسیٰ بن عقبہ اور محمد بن اسحاق کے اقوال ذکر کرتے ہیں۔

(۲۱) بخاری شریف کی تمام کتب اور ابواب کا ایک دوسرے سے لطیف تعلق ہوتا ہے، علامہ بلقیسیؒ نے اس کو اشعار میں ذکر کیا ہے، اور ان کے شاگرد رشید حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بھی اس کو تفصیلاً نقل کیا ہے۔

(۲۲) بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی کی احادیث ایک شیخ سے قوی اور صحیح ہوتی

ہیں۔ لیکن دوسرے شیخ سے قوی نہیں ہوتیں، ایسے موقع پر امام بخاری و مسلم اس کی صرف وہ احادیث لیتے ہیں جو پہلے شیخ سے مروی ہیں۔ مثلاً امام بخاری و مسلم دونوں نے خالد بن مخلد اقطوانی کی وہ احادیث روایت کی ہیں جو سلیمان بن بلال سے مروی ہیں نہ کہ وہ عبد اللہ بن لہثی سے ہیں۔ (نصب الراية از حافظ جمال الدین زلیعی)

(۲۳) بعض اوقات ایک راوی کی احادیث ایک مخصوص زمانہ تک صحیح و مقبول ہوتی ہیں اور اس کے بعد کی روایت ضعیف و مردود جیسے مروان بن الحکم کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کے حاکم بننے سے پہلے کی روایات مقبول ہیں اور حاکم بننے کے بعد ان کی عدالت مشکوک ہو گئی، ایسے موقع پر امام بخاری اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ ایسے راوی کے صرف پہلے دور کی احادیث لی جائے۔

(۲۴) ترجمہ کے ماتحت شیخ سے سنی ہوئی پوری روایت نقل کرتے ہیں، چاہے ترجمہ الباب سے حدیث کے تمام اجزاء کا تعلق نہ ہو۔

(۲۵) ترجمہ الباب کو عموماً دوہراتے نہیں ہے البتہ جہاں ترجمہ دو شق کو شامل ہو مثلاً باب اداء الخمس من الايمان (قبل حدیث: ۵۳) باب اداء الخمس من الدین (قبل حدیث: ۳۰۹۵) اسی طرح باب شهادة المرضعة (قبل حدیث: ۲۶۶۰) اور باب شهادة المرضعة (قبل حدیث: ۵۱۰۴) میں بھی ایسا ہے۔

(۲۶) جب کسی لفظ کی تفسیر میں اختلاف ہو تو بھی ترجمہ مکرر لاتے ہیں، مثلاً ”باب لا هامة“ کو کتاب الطب میں دو جگہ ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں ”وهذا من نوادر ما اتفق له ان يترجم للمحدثين في موضعين بلفظ واحد، ثم قال: ثم ظهر لي انه اشار بتكرار هذه الترجمة الى الخلاف في تفسير الهامة . (فتح الباری: ج/ ۱۰،

(۲۷) روایات میں سے کسی ایک کے لفظ سے ترجمہ منعقد کرتے ہیں اور حدیث باب کی روایت دوسرے الفاظ والی ذکر کرتے ہیں تاکہ طالب علم متتبع روایات اور استخراج کی طرف متوجہ رہے۔

(۲۸) حدیث باب پر اعتماد کرتے ہوئے ترجمہ میں کئی اشیاء چھوڑ دیتے ہیں۔

(۲۹) کوئی حدیث ان کی شرط کے مطابق نہیں ہوتی ہے اس کو ترجمہ الباب بنا لیتے ہیں اور دوسری روایت اس کی تائید کیلئے ذکر کرتے ہیں جو اس کے مفہوم کو ادا کرتی ہو، مثلاً باب الامراء من قریش، یہ روایت ان کی شرط کے مطابق نہیں ہے، تو دوسری روایت جو اس کے معنی کو ادا کرتی ہے ”لائزال وال من قریش“ اس کے ماتحت لے آئے۔ (ہدی الساری ص: ۱۴)

(۳۰) مواضع اختلاف میں حکم قطعی ذکر نہیں کرتے ہیں، البتہ قوی دلیل ہو تو جزم بھی فرماتے ہیں۔

(۳۱) تعارض اولہ کے موقع پر وجہ تطبیق تلاش کر کے عمدہ محمل پر نصوص کو منطبق کرتے ہیں اور ترجمہ الباب میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(۳۲) دو حدیثوں میں تعارض کے موقع پر دونوں کے لئے مستقل باب منعقد کرتے ہیں، مثلاً باب لا نکاح إلا بولی (قبل حدیث: ۵۱۲۷) اور باب لا نکاح إلا برضاها (۵۱۳۶)۔

(۳۳) ایک صحابی کی ایک روایت میں ایک مسئلہ اشارۃً ہو اور اسی صحابی کی دوسری روایت میں صراحۃً ہو مثلاً حضرت حذیفہ کی ایک روایت میں تہجد کے وقت صرف مسواک کرنے کا ذکر ہے، طول قیام کا ذکر نہیں ہے، لیکن دوسری روایت میں طول قیام (سورۃ بقرہ سے آل عمران تک پڑھنے کا ذکر) ہے۔ امام بخاریؒ نے باب طول القیام فی صلاة اللیل کے

عنوان کے ماتحت مساوک والی روایت کو ذکر کیا اور طول قیام والی روایت کو ذکر نہیں کیا، لیکن روایت ایک ہی صحابی سے ثابت ہے۔ جس سے روایات میں گہری بصیرت اور مختلف طرق یا اجمال و تفصیل کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے۔

(۳۴) روایات کے مطلق الفاظ سے عموم مراد لے کر ترجمہ عمومی طور پر ذکر کرنا بھی امام کی عادت ہے اگرچہ حدیث میں عموم کا ذکر نہ ہو، لیکن نفی اور تنقید بھی نہیں ہوتی ہے، البتہ کبھی مثالیں ایسی بھی ذکر کی ہیں جن میں دو نصوص کا تعارض (جواز اور عدم جواز) ہوتا ہے، پھر بھی امام بہت دور سے عموم نقل کرتے ہیں، مثلاً بیع مدبر میں مدبر غلام کو بیچنے والی روایت اور دوسری روایت نہی عن بیع المدبر میں تعارض ہے، امام بخاریؒ مدبر کی بیع کے جواز کے لئے ایک تیسری روایت کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، آپ ﷺ سے زانیہ باندی کا حکم دریافت کیا گیا تو آپ نے تیسری یا چوتھی مرتبہ کے بعد اس کو بیچنے کا حکم فرمایا۔ امام بخاریؒ نے مدبر کی بیع کے جواز کے لئے ثم یعوھا بعد الثالثة او الرابعة سے استدلال یہ کیا کہ بیچنے کا حکم مطلق ہے؛ چاہے وہ زانیہ مدبر ہو یا غیر مدبر۔ یہ عموم نص کے مقابلے میں مناسب نہیں معلوم ہوتا ہے۔

(۳۵) حدیث باب سے مسئلہ صراحتہ ثابت نہیں ہوتا ہے، جب تک کچھ خارجی مقدمات کو اسکے ساتھ نہ ملایا جاوے، امام بخاریؒ خارجی مقدمات (جو مجتہدین کے نزدیک مسلم ہوتے ہیں) ملا کر ترجمۃ الباب کو حدیث سے منطبق کرتے ہیں، مثلاً باب ما يستخرج من البحر کے ماتحت ماقبل کی شریعت کے ماننے والے دو افراد (قرض لینے دینے والے) کا طویل قصہ نقل کر کے سمندر سے نکلنے والی چیز پر خمس کے عدم وجوب کو ثابت کرنا چاہتے ہیں، لیکن حدیث باب میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے، البتہ شرائع ماقبلنا ہمارے لئے بھی شریعت کا حکم رکھتی ہیں، جب شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کا انکار نہ کرنے والے فقہی قاعدے کے

ما تحت اس بات کو ثابت کرتے ہیں۔ (فتح الباری: ج ۳/ ص ۳۶۳)

(۳۶) امام بخاریؒ ترجمۃ الباب کا حکم ثابت کرنے کے لئے ان متعدد احادیث کو جمع کرتے ہیں جو مختلف احکام ثابت کرتی ہیں لیکن ان سب کے مجموعے سے صغریٰ کبریٰ ملا کر ایک نتیجہ اخذ کرتے ہیں جو ترجمۃ الباب کو ثابت کرتا ہے۔ یہ بہت دقت نظر اور حاضر ذہنی سے ہی معلوم ہوتا ہے۔ (عمدة القاری: ۷/ ۳۷۵)

تعلیقات البخاری:-

امام بخاری رحمہ اللہ کی تعلیقات کے سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ جہاں امام بخاریؒ نے اصل کتاب کے اندر حدیثیں پوری سند متصل کے ساتھ بیان فرمائی ہیں جن کو احادیث مسندہ کہتے ہیں (اسی لئے اپنی کتاب کا نام الجامع المسند الصحيح الخ رکھا ہے۔) لیکن ساتھ ساتھ اس میں تعلیقات کی بھی بہت بڑی تعداد ہے، وہ تعلیقات اکثر ترجمۃ الباب میں ہیں اور بعض اوقات ترجمۃ الباب سے خارج میں بھی ہیں۔

تعلیق کی اصطلاحی تعریف اور مختلف صورتیں:-

تعلیق کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی حدیث اس طرح بیان کرے جس میں ابتداء سند سے ایک راوی یا زیادہ راویوں کو حذف کر دیا گیا ہو، اگر سب ہی کو حذف کر دیا جیسے آج ہم حدیثیں بیان کرتے ہیں کہ قال رسول اللہ ﷺ اور سند کے بغیر بیان کر دیتے ہیں تو یہ بھی تعلیق ہوئی، یا اگر ہم نے صحابیؓ سے بیان کیا کہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ تو یہ بھی تعلیق ہوئی، یہاں تک کہ اگر پوری سند مذکور ہے مگر امام بخاریؒ نے اپنے استاذ کا نام نہیں لیا تو بھی تعلیق کہلائے گی۔

تعلیقات میں سے بعض وہ ہیں جو براہ راست رسول اکرم ﷺ کی طرف یا کسی

صحابی کی طرف بغیر کسی سند کے منسوب ہیں۔

بعض وہ ہیں جن میں سند کا کچھ حصہ ذکر کیا گیا ہے، لیکن ابتداءً سند کا کچھ حصہ حذف کر دیا گیا، اس کو تعلیق کہتے ہیں اور امام بخاریؒ کے ہاں تعلیقات کی بہت بڑی تعداد ہے۔
امام بخاریؒ کی تعلیقات مستقل ایک فن ہے جس پر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے مستقل شرح لکھی ہے، ”فتح الباری“ تو بخاری کی شرح ہے، لیکن تعلیقات پر ایک مستقل شرح لکھی، جس کا نام ”تغلیق التعلیق“ ہے۔

تعلیقات میں امام بخاریؒ کی صنیع کو سمجھنا بہت ضروری ہے۔

تعلیقات کی اقسام اور ان کی مفصل بحث

تعلیقات کی دو قسمیں ہیں:-

(۱) تعلیقات مرفوعہ (۲) تعلیقات موقوفہ

تعلیقات مرفوعہ:-

مرفوعہ وہ ہے جس میں حضور اقدس ﷺ کی طرف حدیث کی نسبت بطور تعلیق کی

جاری ہو۔

تعلیقات موقوفہ:-

موقوفہ وہ ہے جس میں حضور ﷺ کی طرف نسبت کرنے کے بجائے کسی صحابیؓ یا تابعیؓ کی طرف نسبت کی جاری ہو اور اس میں بھی ابتداءً سند محذوف ہو، دونوں کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

تعلیقات مرفوعہ کی دو قسمیں :-

امام بخاری رحمہ اللہ نے جو تعلیقات مرفوعہ ذکر فرمائی ہیں وہ دو طرح کی ہیں: بعض جگہ صیغہ جزم ہے اور بعض جگہ صیغہ جزم نہیں ہے، صیغہ جزم سے تعلیق جیسے کہا: قال فلان ، گویا جزم اور وثوق کے ساتھ یہ کہا جا رہا ہے کہ فلاں نے یوں کہا، اور ایک ہوتا ہے صیغہ تمریض کے ساتھ، اکثر امام بخاریؒ اس کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں: یُذکر عن فلان . فلاں سے ایسا مذکور ہے، یُروى عن فلان ، فلاں سے ایسا مروی ہے، تو گویا جزم نہیں کیا کہ واقعی انہوں نے کہا ہے بلکہ ذمہ داری راوی پر ڈال دی کہ ایسا مروی اور مذکور ہے، اس کو صیغہ تمریض کہتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ بہت سی تعلیقات صیغہ جزم کے ساتھ فرماتے ہیں اور بہت سی صیغہ تمریض کے ساتھ، یذکر عن فلان یا مروی کہہ کر فرماتے ہیں۔

تعلیق بصیغہ الجزم کی چار قسمیں اور ان کی تفصیل :-

جہاں قال فلان کہہ کر صیغہ جزم استعمال فرماتے ہیں وہ تعلیق یا تو صحیح ہوتی ہے اور صحیح علی شرط البخاری ہوتی ہے، یا صحیح تو ہوتی ہے لیکن علی شرط البخاری نہیں ہوتی۔ اگر تعلیق صحیح تو نہیں ہوتی، لیکن حسن ہوتی ہے اور حسن کے معنی ہیں صالح للاحتجاج، حدیث اگر حسن ہو تو وہ صالح للاستدلال ہوتی ہے یعنی اس سے استدلال کرنا جائز ہے، اور یاسند کے اعتبار سے ضعیف ہوتی ہے لیکن امام بخاریؒ کو دوسرے ذرائع اور قرآن سے اس بات کا اطمینان ہو جاتا ہے کہ یہاں یہ ضعف اس حدیث کے قابل اعتماد ہونے پر اثر انداز نہیں ہوا بلکہ دوسرے طرق سے اس کی تائید ہو رہی ہے، اس کو آپ حسن لغیرہ کہہ دیجئے، بہر

حال وہ حسن لغیرہ بھی قابل استدلال ہوتی ہے۔

تو امام بخاریؒ تعین میں جہاں صیغہ جزم استعمال کر رہے ہیں وہ تعلق بھی کم از کم قابل استدلال ضرور ہے، لیکن قابل استدلال ہونے میں مختلف مدارج ہیں، کہیں صحیح علی شرط البخاری ہے، کہیں علی شرط غیرہ ہے، کہیں حسن لعینہ ہے اور کہیں حسن لغیرہ۔

تعلیقا ذکر کرنے کی تین وجوہات:-

اگر کوئی حدیث صحیح علی شرط البخاری ہے تو پھر اس کو تعلیقا کیوں ذکر کیا، جب کہ اس کی سند موجود ہے اور سند بھی ساری امام بخاریؒ کی شرائط کے مطابق ہے، جن شرائط کو انہوں نے احادیث نکالنے میں مد نظر رکھا ہے تو اس کو سند سے کیوں ذکر نہیں کیا؟

وجہ اول:-

بعض جگہ تو اس کے ہم معنی دوسری حدیث امام بخاریؒ مسنداً ذکر فرما چکے تھے، تو اب انہوں نے محسوس کیا کہ اس حدیث کو پوری سند کے ساتھ ذکر کرنے کی حاجت نہیں، محض تعلیقا ذکر کر دینا کافی ہے، چونکہ اس حدیث کا مفہوم پہلے مسند حدیث سے حاصل ہو چکا ہے لہذا اب اس کے اندر مزید تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔

وجہ ثانی:-

بعض مقام پر جو تعلق کے الفاظ ہیں اس کے ہم معنی نہیں بلکہ بعینہ وہی الفاظ اور وہی حدیث مسند اکہیں نکال چکے ہیں، اس لئے اب مناسبت ترجمہ کی وجہ سے دوسری جگہ تعلیقا ذکر کرتے ہیں، یہ اکثر اس جگہ ہوتا ہے جہاں امام بخاریؒ کو کوئی حدیث ایک سے زائد سند سے نہیں ملی، تو نہ سند میں کوئی اختلاف نہ متن میں کوئی اختلاف، لہذا اگر اسی کو دوسرے باب

میں لے کر آئیں تو تکرار ہوگی، لہذا تکرار سے بچنے کے لئے اس کو دوسری جگہ ترجمۃ الباب میں تعلیقا ذکر کر دیتے ہیں۔

تو پہلی قسم، ہم معنی حدیث نکال دی تھی لہذا اختصار کے پیش نظر تعلق کر دیا، دوسری یہ کہ بعینہ وہی حدیث مسند انکال چکے تھے، لہذا ترجمۃ الباب میں اس کو تعلیقا ذکر کر دیا۔

وجہ ثالث:-

تیسری وجہ بعض اوقات یہ ہوتی ہے کہ امام بخاریؒ بظاہر اپنے شیخ سے بکثرت کوئی حدیث لا رہے ہیں اور اپنے شیخ سے لے کر حضور ﷺ تک پوری سند مذکور ہے، لیکن اس کو حدثنی، حدثنا کہنے کے بجائے اپنے شیخ کا نام لے کر قال فلان حدثنا کا لفظ بولتے ہیں مثلاً حمیدی امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، عام طور سے امام بخاریؒ جب حمیدی سے نقل کریں گے تو حدثنا الحمیدی یا حدثنی الحمیدی یا قال اخبرنا یا قال حدثنا فلان کہیں گے لیکن تعلق میں حدثنا کہنے کے بجائے قال الحمیدی قال حدثنا سفیان کہتے ہیں حدثنی نہیں کہتے۔

اب یہ بھی تعلق ہوگئی اس لئے کہ اپنے استاذ کے لئے سماع کی تصریح نہیں کی تو وہ اس کو تعلیقا لاتے ہیں حالانکہ وہ ان کی شرط پر ہے۔

اس کی دو وجہ ہیں:-

پہلی وجہ : یہ ہیکہ بعض دفعہ خود امام بخاریؒ کو شک ہوتا ہے کہ آیا ان استاذ سے میں نے براہ راست حدیث سنی تھی یا بیچ میں واسطہ تھا، کیونکہ اپنے استاذ سے پڑھا تو بہت کچھ ہے لیکن یہ مخصوص حدیث ان سے سنی تھی یا کسی واسطہ سے سنی تھی اس میں شک ہو گیا، اس شک کی وجہ سے وہ حدثنی یا حدثنا نہیں کہتے بلکہ قال فلان کہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض جگہ اس کی وضاحت اس طرح ہوتی ہے کہ ایک جگہ انہوں نے کہا ”فلان“ اور اپنے شیخ کا نام لیا لیکن دوسری جگہ پر، چاہے بخاری میں یا کسی اور کتاب مثلاً ”الادب المفرد“ وغیرہ میں اس کو ذکر کریں گے تو بالواسطہ ذکر کریں گے، اس سے پتہ چلا کہ وہاں جو حدیث تھی درحقیقت وہ بالواسطہ تھی اور بلاواسطہ ذکر کی قال کہہ کر۔

امام بخاریؒ پر تدلیس کا الزام اور اس کی حقیقت:-

مذکورہ وجہ سے بعض لوگوں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پر تدلیس کا الزام عائد کیا ہے، اس لئے کہ اصل استاذ جن سے سنا تھا ان کا نام ذکر نہیں کیا اور ان کے استاذ الاستاذ کا نام لیا جو اپنا بھی استاذ ہے۔ اور تدلیس اسی کو کہتے ہیں کہ جس آدمی سے حدیث سنی تھی اس کا واسطہ بیچ میں سے حذف کر دیا اور جس کی طرف منسوب کی درحقیقت اس سے حدیث نہیں سنی تھی، اس لئے کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ تدلیس کرتے ہیں۔

حالانکہ یہ بات اس لئے غلط ہے کہ تدلیس میں یہ بات داخل ہے کہ آدمی قال نہ کہے بلکہ عن کہے اور اگر قال صیغہ جزم کے ساتھ کہہ دیا اس کو تدلیس نہیں بلکہ تعلیق کہتے ہیں، اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ خود سنا ہے اور عن میں یہ احتمال ہوتا ہے؛ لہذا تدلیس عن کے صیغہ میں ہوتی ہے قال کے صیغہ میں نہیں ہوتی، اس لئے اس کو تدلیس نہیں کہہ سکتے، لیکن یہ امام بخاریؒ کی احتیاط ہے کہ ان کو شک تھا کہ میں نے ان سے یہ سنا ہے یا نہیں، لہذا وہ مسند اذکر کرنے کے بجائے تعلیق اذکر کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی احتیاط سے متعلق ایک دقیق بات:-

اس سے بھی زیادہ دقیق بات یہ ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ ہی کا منصب اور مقام ہے

کہ جس استاذ کا نام ذکر نہیں کر رہے ہیں اسی سے حدیث سنی ہے لیکن علی سبیل
التحدیث نہیں بلکہ علی سبیل المذاکرہ سنی ہے۔

علی سبیل التحدیث کے معنی یہ ہے کہ باقاعدہ حدیث پڑھنے کے لئے درس میں
جا کر شریک ہوئے اور استاذ نے حدیثی کہہ کر حدیث سنائی، جیسے طالب علم استاذ سے حدیث
پڑھتا ہے۔

اور سبیل المذاکرہ ایسا ہے کہ درس نہیں ہو رہا ہے بلکہ ملنے گئے تھے، باتیں ہوتی
رہیں، ان باتوں میں استاذ نے کوئی حدیث سنائی، چونکہ یہ حدیث امام بخاریؒ نے مذاکرہ
سنی ہے باقاعدہ تحدیثاً نہیں سنی؛ لہذا حدیثی، حدیث استعمال کرنے کے بجائے قال فلان کہتے
ہیں۔

پہلی وجہ:-

یہ امام بخاریؒ کی احتیاط ہے تاکہ کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ میں نے یہ حدیث ان سے
باقاعدہ تحدیثاً سنی ہے، حالانکہ یہ حدیث مسند، متصل اور صحیح تھی اور شرائط کے مطابق صحیح تھی
لیکن اس کے باوجود اس کو مسنداً ذکر نہیں کیا بلکہ قال کہہ کر تعلیقاً ذکر کیا۔

دوسری وجہ:-

حدیث صحیح تو ہے لیکن اپنی شرط پر نہیں ہے یعنی جو طبقات کی شرط ہے وہ موجود نہیں
ہے، تو ایسی حدیث کو تعلیقاً ذکر فرما دیتے ہیں کیونکہ اگر مسنداً ذکر کریں تو اپنی شرط کی خلاف
ورزی لازم آئے گی، چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا اس کو تعلیقاً ذکر کر دیتے ہیں۔

تیسری وجہ:-

حسن لعینہ یا حسن لغیرہ: اس کو اس لئے لاتے ہیں کہ عام طور پر کوئی مسئلہ ثابت
کرنا ہوتا ہے، کیونکہ امام بخاریؒ کا مقصد صرف جمع احادیث نہیں بلکہ استنباط احکام بھی ہے، تو

احکام مستنبط کرنے کی وجہ سے ظاہر ہے کہ ایسی احادیث سے استدلال کر سکتے ہیں جو حسن لعینہ ہو یا حسن لغیرہ ہو، لیکن اگر ان کو مسندُ الانس کے تو اپنی شرائط کی خلاف ورزی لازم آئے گی، لہذا ان کو تعلیقاً ذکر کر کے استنباط احکام کا مقصود حاصل فرما لیتے ہیں، یہ ساری تفصیل اس تعلیق کی ہے جو صیغہ جزم کے ساتھ ہو۔

ایسی احادیث کو تعلیقاً ذکر کرنے کی - جو امام بخاریؒ کی شروط کے مطابق صحیح ہیں، لیکن پھر بھی ان کو تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں - یہ تین وجوہ ہیں جو دریافت ہوئیں، ہو سکتا ہے اور وجوہ بھی ہوں جو دریافت نہ ہو سکی ہوں۔

تعلیق بصیغہ التمریض کی پانچ قسمیں اور ان کی تفصیل :-

دوسری قسم وہ ہے جو صیغہ تمریض کے ساتھ ہو جیسے یذکر، یروئ، اس میں بھی وہ چاروں قسمیں موجود ہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں یذکر یا یروئ کہہ رہے ہوں وہاں ضرور حدیث ضعیف یا کمزور ہو، بلکہ ہو سکتا ہے صحیح علی شرط البخاری ہو یا علی شرط غیرہ ہو، ہو سکتا ہے حسن لعینہ ہو یا لغیرہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ ضعیف ہو بس اس میں پانچویں چیز کا اضافہ ہے یعنی وہ ضعیف بھی ہو سکتی ہے، یہاں اس کی تفصیل سمجھ لینی چاہئے۔

جب ایک حدیث صحیح علی شرط البخاری ہے یعنی خود اپنی شرط پر ہے پھر یذکر، یروئ

صیغہ تمریض کیوں استعمال کیا، قال، صیغہ جزم استعمال کیوں نہیں کیا؟

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ ایسی حدیث کو جو ان کی اپنی شرط پر ہو صیغہ تمریض کے ساتھ ایسی جگہ ذکر کرتے ہیں جہاں وہ اس حدیث کو کہیں مسندُ اذکر فرما چکے ہوں لیکن کسی مسئلہ کے استنباط کے لئے اس کو تعلیق کے طور پر بالمعنی لاتے ہیں نہ کہ باللفظ تو ایسی جگہ یذکر کا لفظ استعمال فرماتے ہیں۔

جیسے وہ حدیث جس میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ گاؤں میں گئے تھے، وہاں ایک آدمی کو سانپ کا ٹاٹا ہوا تھا اور سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کیا تو وہ اچھا ہو گیا، پھر ان لوگوں نے ان کو کچھ مکریاں وغیرہ دیں، یہ لے کر آ گئے، یہ مشہور واقعہ ہے۔

یہ حدیث امام بخاریؒ اپنی کتاب میں مسند اذکر فرما چکے ہیں لیکن ایک جگہ ترجمۃ الباب میں یہ فرمایا ”ما یذکر فی الرقی بفاتحة الكتاب“ فاتحۃ الكتاب سے رقیہ کرنے کا حکم۔ یہاں اس کی طرف بالمعنی اشارہ کیا ہے، اب بعینہ وہ لفظ موجود نہیں ہے، بلکہ اس سے استنباط کیا اور حکم لارہے ہیں اس واسطے یذکر لائے تو صحیح علی شرط البخاری کے لئے صیغہ تمریض اس جگہ لاتے ہیں جہاں بالمعنی اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

جو حدیث علی شرط غیرہ ہے اس کے لئے بھی بعض اوقات صیغہ تمریض ”یذکر“ استعمال کرتے ہیں۔ اس واسطے کہ وہ ان کی شرط پر نہیں اترتے اور حسن لعینہ اور لغیرہ بھی اسی قاعدہ کے تحت آتے ہیں۔

پانچواں اضافہ اس میں یہ ہے کہ ایسی حدیث ضعیف جس کا ضعف کسی اور طریقہ سے ختم نہ ہوا ہو، اس کو بھی ذکر فرما دیتے ہیں، لیکن ایسے موقع پر امام بخاریؒ صراحۃً کہہ دیتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں، جیسے ایک حدیث ہے، جس میں یہ مروی ہے کہ جب امام نماز پڑھائے تو جس جگہ نماز پڑھائی تھی وہیں پر نقلیں نہ پڑھے، پڑھے یا نہ پڑھے یہ ایک مسئلہ ہے، اس میں ایک حدیث آتی ہے، امام بخاریؒ اس کا ذکر کرتے ہیں ”ما یذکر فی تطوع الامام فی مکانہ“ ساتھ یہ بھی کہہ دیا ”ولم یصح“ یعنی یہ حدیث آئی ہے لیکن صحیح نہیں۔

لہذا صیغہ تمریض کے ساتھ ایسی تعلیق جو حقیقتاً ضعیف ہو اور اس کے ضعف کا انجبار نہیں ہوا ہے تو وہاں امام بخاریؒ ضعف کی تصریح فرما دیتے ہیں تاکہ کسی کو مغالطہ نہ ہو۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ امام بخاریؒ کی تعلیقات جہاں بھی آئی ہیں اور امام بخاریؒ نے وہاں ان کے ضعف کی تنبیہ نہیں فرمائی، وہ سب تعلیقات قابل استدلال ہیں اور یہ تعلیقات مرفوعہ ہیں۔

تعلیقات موقوفہ:-

تعلیقات موقوفہ میں بھی وہ ساری باتیں جاری ہوتی ہیں جو تعلیقات مرفوعہ میں گزری ہیں، صرف اتنا اضافہ ہے کہ بعض اوقات امام بخاریؒ اس میں کسی موقوف حدیث کو بصیغہ تمریض ذکر فرمادیتے ہیں اور حقیقتاً وہ حدیث ضعیف ہوتی ہے لیکن اس کے ضعف پر تنبیہ نہیں فرماتے۔

یہ اس موقع پر ہوتا ہے جہاں کسی فقہی مسئلہ پر بحث کر رہے ہوں اور اس میں مختلف صحابہ و تابعین کے مذاہب بیان فرما رہے ہوں، تو وہاں چونکہ کسی مذہب کی تائید یا حمایت مقصود ہوتی ہے یا کسی مذہب کا محض بیان مقصود ہوتا ہے کہ فلاں کا یہ مذہب ہے۔ چونکہ اس مذہب کی نسبت ان کے نزدیک صحیح ہے تو چاہے وہ تعلیق موقوف سند کے اعتبار سے کمزور ہو تب بھی بغیر ضعف پر تنبیہ فرمائے اس کو ذکر فرمادیتے ہیں، یہ بتانے کے لئے کہ یہ مذہب بھی ثابت ہے، یہ تعلیقات مرفوعہ اور تعلیقات موقوفہ کی تفصیل ہے۔

تراجم بخاری

ترجمة فعللة کے وزن پر رباعی مجرد کا مصدر ہے، اس کا معنی مراد کو واضح کرنا، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کی اصل ”رجم“ ہے، یعنی ترجمہ بروزن تفعلة ہے اور تاء زائد ہے، لیکن صحیح قول اول ہے (تاج العروس)، اس کی دو جمع آتی ہے تراجم و تراجمۃ۔

الترجمة اصطلاحاً

اصطلاح میں ترجمہ کے متعدد معانی آتے ہیں: (۱) الترجمة فہی التعبير عن

لغة بلغة أخرى یعنی ایک زبان کے مضمون کو دوسری زبان میں منتقل کرنا، (۲) کسی شخصیت کے حالات و سوانح کو بھی اصطلاح میں ترجمہ کہا جاتا ہے جیسے ترجمۃ المصنف، (۳) اس کا استعمال تاریخ کے لیے بھی ہوتا ہے، (۴) جب کتب حدیث میں ترجمہ بولا جائے تو اس سے عنوان مراد ہوتا ہے، اس کو ترجمہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے مابعد آنے والے مضامین کی وضاحت کرتا ہے (الابواب والتراجم: ۳۶۱، الكنز المتواری: ۱۰۶/۱)۔

مترجم لہ اور مترجم بہ کے مابین فرق

علامہ انور شاہ صاحب کشمیری[ؒ] فیض الباری کے مقدمہ میں فرماتے ہیں کہ حافظؒ نے لکھا ہے کہ ترجمہ کے تحت جو آیات و آثار وغیرہ ہیں وہ مترجم بہ ہیں اس لیے کہ ان کو ترجمہ کے تحت لایا گیا ہے اور ترجمہ ان کے ذریعہ منعقد کیا گیا ہے، لہذا وہ مترجم بہ کہلائیں گی، اور اس کے بعد جو احادیث مرفوعہ ہیں وہ مترجم لہ کہلائیں گی، اس لیے کہ ترجمہ اور عنوان ان کی وجہ سے لایا گیا ہے، اور حافظؒ ہی نے دوسری جگہ لکھا ہے کہ مترجم لہ سے مراد جس کی کوئی دلیل مابعد میں ذکر کی جائے، اور مترجم بہ سے مراد جس کی کوئی دلیل نہ ہو، بلکہ ان کے ذکر کرنے سے مقصود فقط ان پر مطلع کرنا ہو، اس لیے کہ وہ باب کے مناسب ہے یا فی نفسہ ضروری ہے، برخلاف جو اجزاء مترجم لہ ہے اس کے ذکر سے مقصود ان پر دلیل قائم کرنا اور اس کو ثابت کرنا ہے۔ (فیض الباری: ۴۰/۱)

مقصد تراجم

(۱) حضرات محدثین جو ابواب و تراجم قائم فرماتے ہیں ان سے مقصد روایات کی

تشریح ہوتی ہے، اسی لیے بعض حضرات نے کتب احادیث کی غرض و غایت بیان کی ہے: تشریح متعلقات النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات کی تشریح، لیکن علماء کی اس بیان کردہ غرض پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کتب احادیث میں تو احادیث کی کوئی تشریح نہیں ہوتی ہے، فقط سرد روایات اور جمع روایات ہوتا ہے، پھر یہ غرض بیان کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ محدثین نے جو عناوین اور تراجم قائم فرمائے ہیں یہی احادیث کی تشریح ہیں، اس طور پر کہ احادیث میں اگر اطلاق ہے تو باب کو مقید، حدیث میں اگر عموم ہے تو باب میں تخصیص کر کے حدیث کی مراد کو متعین کیا جاتا ہے۔
(۲) نیز تراجم سے مصنفین اپنا فقہی رجحان بھی واضح کرتے ہیں۔

نوعیت تراجم صحاح ستہ

جس طرح صحاح ستہ میں باعتبار رتبہ اور باعتبار درس و تدریس علماء نے ترتیب بیان فرمائی ہے اسی طرح تراجم کے اعتبار سے بھی ترتیب قائم فرمائی ہے کہ کس کتاب کے تراجم سب سے زیادہ مشکل اور کس کتاب کے زیادہ آسان ہیں، چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ باعتبار تراجم کے پہلا مقام و مرتبہ صحیح بخاری کو حاصل ہے، دوسرے نمبر پر سنن نسائی کے تراجم ہیں، بہت سے مقامات پر بخاری اور نسائی کے تراجم حرفا حرفا موافق ہیں، بعض حضرات نے اس کو توارق و قلوب پر محمول کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام نسائی نے اپنے شیخ امام بخاریؒ سے اس کو اخذ کیا ہے، تیسرے نمبر پر سنن ابی داؤد کے تراجم ہیں، چوتھے نمبر پر سنن ابن ماجہ کے تراجم اور اخیر میں جامع ترمذی کے تراجم کو ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے ترمذی کے تراجم کو اسہل التراجم کہا گیا ہے، امام ترمذیؒ اکثر و بیشتر لفظ حدیث ہی کو ترجمہ اور عنوان بنا دیتے ہیں۔ (معارف السنن: ۲۳۱، الابواب والتراجم: ۴۲)

خلاصہ یہ ہے کہ بخاری و نسائی کے تراجم سب سے زیادہ مشکل ہیں، ابوداؤد اور ابن ماجہ کے تراجم درمیانی ہیں، اور ترمذی شریف کے تراجم سب سے آسان ہے، بات رہی مسلم شریف کی تو اس میں تو خود مصنفؒ نے تراجم قائم نہیں فرمائے ہیں، لیکن امام مسلمؒ نے اپنی کتاب کو ابواب کا لحاظ کرتے ہوئے مرتب فرمایا ہے، گویا فی الواقع کتاب مبوب ہی ہے، لیکن حجم کتاب کے بڑھ جانے کے اندیشے سے ظاہر ا تراجم تحریر نہیں فرمائے۔

(مقدمہ نووی: ص ۱۵)

بعض حضرات نے فرمایا کہ امام مسلمؒ کی غرض و غایت سرروایات و جمع احادیث ہے لہذا آپ نے مناسب نہیں سمجھا کہ روایات کے درمیان اپنا کوئی کلام پیش کریں، پھر بعد میں آنے والے محدثین میں سے متعدد حضرات نے اپنے اپنے ذوق و مزاج کے موافق تراجم قائم کئے جس میں بعض مناسب اور بعض غیر مناسب ہیں، یا تو عبارت میں کمی ہے یا الفاظ میں عدم موزونیت ہے۔

علامہ نوویؒ اپنے مقدمہ میں فرماتے ہیں کہ میں ان شاء اللہ اس کو مناسب انداز میں پیش کرنے کی کوشش کروں گا (مقدمہ نووی علی شرح مسلم: ص ۱۵)، چنانچہ ہمارے دیار میں جو مسلم شریف کا نسخہ رائج ہے اس پر امام نوویؒ ہی کے قائم کردہ تراجم ہیں، لیکن امام نوویؒ شافعی المسلک ہیں اس وجہ سے بہت سے مقامات پر آپ نے اپنے مسلک کے موافق ترجمہ قائم کیا ہے، لہذا مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے فرمایا کہ مصنف و مصنف کی شایان شان اب تک تراجم قائم نہیں کئے جاسکے، شاید اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو توفیق دے کر یہ کام لے لے، پھر خود ہی آپ نے مسلم شریف کے بعض حصہ کی شرح تالیف فرمائی اور اس میں امام نوویؒ کے تراجم کے علاوہ اپنی جانب سے بہت سے تراجم قائم کئے۔

(مقدمہ فتح الہام: ص ۱۰۰)

اہمیت تراجم بخاری

امام بخاریؒ نے بخاری شریف تالیف فرمائی اس کے متعدد مقاصد ہیں، جس کا ذکر گزر چکا ہے، ان مقاصد میں دو اہم مقصد احادیث صحیحہ مسندہ کو جمع کرنا اور احادیث سے مسائل کا استنباط کرنا ہے، اسی دوسرے مقصد کی وجہ سے آپ احادیث کو مکرر ذکر فرماتے ہیں، نیز موقع، محل اور ضرورت کے اعتبار سے روایات کی تقطیع بھی فرماتے ہیں اور مسائل کے مطابق ترجمہ قائم کرتے ہیں، اسی سے امام بخاریؒ کی دقت نظری ظاہر ہوتی ہے جس میں امام بخاریؒ انفرادی شان رکھتے ہیں، ورنہ جس کے پاس چھ لاکھ احادیث کا ذخیرہ ہو اس کو دس ہزار حدیثوں کے انتخاب میں سولہ سال کی ضرورت کیوں؟ حقیقت یہ ہے کہ آپ کا ترجمہ الباب اعلیٰ اور افضل ہے اسی لیے مقولہ مشہور ہے فقہ البخاری فی تراجمہ، امام بخاریؒ کے تراجم ان کی دقت نظر، ان کے تفقہ کی ترجمانی کرتے ہیں، اور ان کے اغراض و مقاصد کو واضح کرتے ہیں، ایسے تراجم آپ سے قبل نہ کسی نے وضع کئے ہیں اور نہ بعد میں آنے والے علماء و محدثین نے آپ کی مکمل نقالی کی ہے، گویا آپ ہی اس باب کے فاتح ہیں اور آپ ہی خاتم ہیں، چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: سباق الغایات وصاحب الآیات فی وضع تراجم لم یسبق بہ أحد من المتقدمین ولم یستطع أن یحاکیہ من المتأخرین فکان ہو فاتح لذلك الباب وصار ہو الخاتم۔

(مقدمہ فیض الباری: ۱/۳۵)

سیدنا امام بخاریؒ عجیب و غریب اشارات و کنایات اور باریک بینی سے احادیث سے مسائل کا استنباط کرتے ہیں، اور اسی کو بطور ترجمہ اپنے الفاظ میں پیش فرماتے ہیں، جن کو علماء سمجھنے سے عاجز و قاصر ہیں، امامؒ نے ان تراجم میں بہت سے علوم و فنون کو جمع کر دیا ہے،

انہیں اہمیت و فضیلت کی وجہ سے کسی نے کیا خوب کہا ہے:

أعْيَى فحول العلم حل رموزها	أبداه في الأبواب من أسرار
فازوا من الأوراق منه بما جنوا	منها ولم يصلوا إلى الأثمار
ما زال بكرا لم يفض ختامه	وعراه ما حلت عن الأزار
حجبت معانيه التي أراقها	ضربت على الأبواب كالأستار
من كل باب حين يفتح بعضه	ينهار منه العلم كالأنهار
لا غروان امسى البخاري للورى	مثل البحار لمنشأ الأمطار
خضعت له الأقران فيه إذ بدا	خروا على الأذقان والأكوار

(مقدمہ ارشاد الساری: ص ۱۰۶)

فقہ البخاری فی تراجمہ کی مراد

امام بخاریؒ کے تراجم کے متعلق یہ مقولہ جو مشہور ہے اس کی مراد میں علماء کے دو قول

ہیں:

(۱) شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ امام بخاریؒ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ اعلیٰ درجہ کے فقیہ بھی تھے بلکہ مجتہد مطلق ہیں، لیکن چونکہ آپ کو فقہ میں کوئی کتاب تالیف کرنے کا موقع نہیں ملا، لہذا آپ نے اپنے فقہ کو تراجم بخاری ہی میں بیان فرمادیا، لہذا جو امام بخاریؒ کے فقہ سے واقف ہونا چاہتا ہو وہ بخاری کے تراجم میں غور و فکر کرے۔

(۲) امام بخاریؒ بہت ذہین تھے، دقت نظر کے مالک تھے، اس وصف کو دیکھنے کے لیے بخاری کے ابواب میں غور کرنا ضروری ہے، کیوں کہ آپ نے اپنی ساری محنت اور توجہ تراجم کے قائم کرنے میں صرف کر دی ہے، ویظہر فقہ المحدث من تراجمہ کما قیل: فقہ البخاری فی تراجمہ ولهذا القول عند شیخنا محملان، الأول أن

المسائل التي اختارها من حيث الفقه تظهر من تراجمه، والثاني أن تفقّهه
وذكائه ودقة فكره يظهر في تراجمه. (معارف السنن: ۲۳/۱)

وجہ اغلاق تراجم بخاری

شیخ زکریا کے ذکر کردہ اصول تراجم

(۱) امام بخاریؒ نے اپنی وقت نظر کے اعتبار سے تراجم قائم فرمائے ہیں، اپنی
جانب سے کوئی کلام اپنی مراد کے سلسلہ میں پیش نہیں فرمایا ہے کہ اس ترجمہ سے میری مراد کیا
ہے، اور نہ کوئی قواعد و ضوابط بیان کئے ہیں کہ ان کے اعتبار سے انطباق کر لیا جائے، فقط
احادیث پر تراجم قائم فرمادیئے، اس وجہ سے امام بخاریؒ کی مراد کو سمجھنا بہت مشکل ہو گیا۔

(۲) تراجم قائم کرنے میں امام بخاریؒ کا انداز دیگر مصنفین سے مختلف ہے، چنانچہ
آپ نے فن تالیف میں خاص طریقہ اور مخصوص مذہب اختیار کیا ہے، آپ فقط احادیث سے
مستخرجہ ان احکام فقہیہ پر اکتفا نہیں فرماتے ہیں جو ظاہر حدیث سے سمجھ میں آجاتے ہیں، بلکہ
ان کے علاوہ احادیث سے فوائد علمیہ و عملیہ کا بھی استخراج فرماتے ہیں، چنانچہ اسی کی طرف
حافظ ابن حجرؒ نے اپنے مقدمہ ہدی الساری میں اشارہ فرمایا ہے:

ثم رأى أن لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكيمة فاستخرج
بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في أبواب الكتاب بحسب تناسبها، واعتنى
فيه بآيات الأحكام فانتزع منها الدلالات البديعة وسلك في الإشارة إلى
تفسيرها السبل الوسيعة. (ہدی الساری: ص ۸)

(۳) امام بخاریؒ بسا اوقات اپنے زمانہ میں یا اس سے کچھ قبل کوئی امر رائج ہو گیا

ہوا اور اس میں علماء کا اختلاف بھی ہو تو موصوف ان کی تردید کے لیے کسی حدیث پر ترجمہ قائم کرتے ہیں، بعد میں آنے والے علماء امام بخاریؒ کے زمانہ کے لوگوں کی آراء و اقوال سے واقف نہیں ہوتے ہیں، لہذا وہ حدیث اور ترجمہ کے درمیان مناسبت بیان کرنے پر قادر نہیں ہو پاتے اور کہہ دیتے ہیں کہ یہ ترجمہ روایت کے مناسب نہیں ہے۔

(۴) کبھی کبھی امام بخاریؒ کے پاس کسی عالم کی کسی حدیث کے متعلق کوئی رائے پہونچتی ہے اور امام بخاریؒ کی رائے ان کی رائے کے مخالف ہوتی ہے تو باریک اور لطیف انداز میں ترجمہ کے اندر اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کا یہ مفہوم متعین کرنا غلط ہے، اس بات کو بعد کے علماء سمجھ نہیں پاتے اور کہہ دیتے ہیں کہ ترجمہ روایت کے مطابق نہیں ہے، اسی بات کی طرف شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنے بعض مباحث میں اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

وأكثر ذلك تعقبات وتنكيات على عبدالرزاق وابن أبي شيبة في تراجم مصنفيهما إذ شواهد الآثار تروى عن الصحابة والتابعين في مصنفيهما.

(رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری: ص ۱۲)

(۵) بعض اوقات حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ترجمہ بناتے ہیں اور اس کے حدیث نبوی ہونے کی صراحت بھی کرتے ہیں جیسے کتاب الایمان کا پہلا ترجمہ: ”باب قول النبی ﷺ بئى الإسلام على خمس.“ اسی طرح کتاب الایمان میں اور ایک ترجمہ ہے: ”باب قول النبی ﷺ: الدين النصيحة“ اسی طرح کتاب العلم میں ترجمہ ہے: ”باب قول النبی ﷺ: رُبَّ مبلغ أوعى من سامع.“

(۶) کبھی امام بخاریؒ حدیث نبوی کو ترجمہ بناتے ہیں لیکن اس کے حدیث ہونے کا ذکر نہیں کرتے جیسے: ”باب من يُرد الله به خيرا يفقهه في الدين“ ترجمہ حدیث کا

ہے لیکن اس کے حدیث ہونے کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا۔

(۷) کبھی امام بخاریؒ حدیث رسول کو ترجمہ بناتے ہیں لیکن اس میں تھوڑا سا تصرف اور تبدیلی کر دیتے ہیں اور اس کا مقصد حدیث کی تشریح ہوتا ہے، جیسے: ”باب ما كان النبي ﷺ يتحولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا“ حدیث میں ”كراهة السامة“ آیا ہے، امام بخاریؒ نے ترجمہ میں ”سامة“ کی تفسیر ”نفرة“ سے کر دی ہے۔

(۸) کبھی امام بخاریؒ ایسی حدیث کو ترجمہ بناتے ہیں جو ان کی شرط کے مطابق نہیں ہوتی پھر اپنی روایات سے اس کو مؤید فرماتے ہیں جیسے ابواب الوضوء میں: ”باب ماجاء لا تقبل الصلاة بغير طهور“ اور ابواب الزكوة میں: ”باب ماجاء لا تقبل الصدقة من غلول“ ہیں۔ یہ ایک ہی روایت کے دو جزء ہیں، مسلم اور ترمذی نے اس کی تخریج کی ہے۔ امام بخاریؒ نے ایک جزء پر کتاب الوضوء میں اور دوسرے جزء پر کتاب الزكوة میں ترجمہ قائم کیا ہے۔

اسی طرح کتاب الصلوة میں: ”باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلوة إلا المكتوبة“ کا ترجمہ قائم کیا ہے، اور یہ مسلم کی روایت پر قائم کیا گیا ہے، ایسا ہی ایک ترجمہ ”باب الاثنان فما فوقهما جماعة“ یہ ترجمہ ابن ماجہ کی روایت پر قائم کیا گیا ہے۔

(۹) بہت سی جگہوں میں امام بخاریؒ اپنے الفاظ سے ترجمہ قائم کرتے ہیں اور اس میں ابہام چھوڑ دیتے ہیں۔ اس ابہام کی مختلف وجوہ ہوتی ہے:

(الف) کبھی تعارض ادلہ کی وجہ سے ترجمہ مبہم رکھتے ہیں، جیسے ”باب ماجاء في قاتل النفس“ کا مبہم ترجمہ قائم کیا ہے۔ یہاں ابہام کی وجہ یہ ہے کہ بعض روایات سے تو معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا اور دوسرے دلائل تو یہ سے یہ ثابت ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا مخلص فی النار نہیں ہوگا، چنانچہ تعارض ادلہ کی وجہ

سے امام بخاریؒ نے کوئی فیصلہ نہیں کیا اور ترجمہ کو مبہم رکھا۔ (فتح الباری: ج ۳/ ص ۲۲۷)

(ب) کبھی یہ ابہام توسع کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے ”باب ما یقرأ بعد التکبیر“ یہاں امام بخاریؒ نے ایک روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ذکر کی ہے جس میں تکبیر کے بعد سورہ فاتحہ سے ابتداء کا ذکر ہے، دوسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس میں تکبیر کے بعد قراءت سے پہلے ”اللہم باعد بینی و بین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب، اللہم نفعنی من الخطایا کما ینفعی الثوب الأبيض من الدنس، اللہم اغسل خطایای بالماء والثلج والبرد“ والی دعاء مذکور ہے۔ (صحیح بخاری: ج ۱/ ص ۱۰۲) اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تکبیر کے بعد خواہ یہ دعاء پڑھ لی جائے یا ثنا پڑھی جائے یا کچھ پڑھے بغیر سورہ فاتحہ کی قراءت شروع کر دی جائے۔

(مقدمہ لامع: ص ۳۵۱)

(ج) اسی طرح کتاب الایمان والندور میں امام بخاریؒ نے ”باب إذا حنث ناسیاً فی الایمان“ کا ترجمہ قائم کیا ہے اور جزاء کو ذکر نہیں کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ باب میں دو قسم کی روایات مذکور ہیں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیا اگر حانث ہوگا تو کفارہ واجب ہوگا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیا حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوتا، امام بخاریؒ نے ترجمہ کو مبہم رکھا، خود فیصلہ نہیں کیا بلکہ فیصلہ کو مجتہد کے حوالے کر دیا کہ وہ اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ کرے۔ (فتح الباری: ج ۱۱/ ص ۵۵۰)

(د) کبھی امام بخاریؒ دلیل کے محتمل ہونے کی وجہ سے بھی ترجمہ مبہم رکھتے ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے ”باب إذا أسلمت المشركة أو النصرانية تحت الذمی أو الحربی“ کے تحت ارشاد فرمایا ہے۔ (فتح الباری: ج ۹/ ص ۲۲۰)

(۱۰) کبھی امام بخاریؒ ترجمہ کو واضح اور فیصلہ کن انداز میں قائم کرتے ہیں جیسے

”باب وجوب صلاة الجماعة“ ”باب التيمم ضربة“ اور ”باب التيمم للوجه والكفين“ یہ امام اس وقت کرتے ہیں جب ان کی نظر میں اپنے نقطہ نظر کی تائید کرنے والی روایات صحیح، قوی اور صریح ہوتی ہیں، وہاں نہ دوسرے ائمہ کے اختلاف کی پرواہ کرتے ہیں اور نہ مخالف روایتوں کا لحاظ رکھتے ہیں بلکہ اپنے نقطہ نظر کو پوری قوت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ (مقدمہ لایع: ص/ ۳۵۰-۳۵۱)

(۱۱) امام بخاریؒ کبھی ”هل“ کے ساتھ استفہامیہ ترجمہ لاتے ہیں اور یہ دلیل کے محتمل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، کتاب التيمم میں امام بخاریؒ نے ”باب هل ينفخ في يديه“ کا ترجمہ قائم کیا ہے اور روایت جو نقل کی ہے اس میں ہے ”فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض ونفخ فيهما“ یہاں آپ کا فعل نفخ في اليدين مذکور ہے، مگر اس میں احتمال ہے کہ مٹی کے ساتھ کوئی تکاہاتھ کو لگ گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ نفخ تيمم کی سنت کے طور پر کیا گیا ہو، اس بنا پر امام بخاریؒ نے استفہامیہ ترجمہ ”هل ينفخ في يديه“ قائم کیا۔ (مقدمہ لایع: ص/ ۳۳۵-۳۳۶)

(۱۲) کبھی امام بخاریؒ ترجمہ استفہامیہ قائم کرتے ہیں اور روایات و آثار کے ذریعے استفہام کا جواب پیش کرتے ہیں جیسے ”باب هل يسافر بالحجارة“ (صحیح بخاری: ج/ ۱، ص/ ۲۹۷) قائم کیا ہے اور پھر روایت کے ذریعہ اس کا جواز بیان کیا ہے۔

(۱۳) کبھی امام بخاریؒ تفصیل کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ترجمہ استفہامیہ لاتے ہیں جیسے: ”باب هل يمضمض من اللبن“ یہاں امام بخاریؒ نے روایت نقل کی ہے ”أن رسول الله ﷺ شرب لبناً فمضمض وقال: إن له دسماً“ تو یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ دودھ پینے کے بعد اگر منہ میں چکنائی کا اثر موجود ہو تو کلی کریں اور لعاب دہن وغیرہ کی بنا پر چکنائی زائل ہوئی ہے تو کلی کی ضرورت نہیں ہے۔ (تقریر بخاری: ج/ ۲، ص/ ۲۷۵)

اسی طرح ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”هل تصلى المرأة فى ثوب حاضت فيه“ اور روایت نقل کی ہے ”ماكان لأحدنا إلا ثوب واحد تحيض فيه، فإذا اصابه شئ من دم قالت بريقها، فمصعته بظفرها“، یعنی ہمارے پاس کپڑوں کی کمی ہوتی تھی جس کپڑے میں حیض کا زمانہ گزارا جاتا اگر اس کو معمولی نجاست لگ جاتی تو اس کو زائل کر کے اسی میں نماز پڑھ لیا کرتی تھیں، امام بخاریؒ نے اپنے ترجمے میں تفصیل کی طرف اشارہ کیا کہ اگر کوئی دوسرا کپڑا نہ ہو تو اس کپڑے کو جس میں حیض کا وقت گزرا ہے نماز کے وقت استعمال کرنے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس میں نجاست نہ ہو۔ (فتح الباری: ج ۱/ ص ۴۱۲)

اسی طرح امام بخاریؒ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”باب هل يدخل الجنب يده فى الإناء قبل أن يغسلها إذا لم يكن على يده قدر غير الجنابة“ اس کے تحت ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے ”كان رسول الله ﷺ إذا اغتسل من الجنابة غسل يده“ امام بخاریؒ نے ترجمہ میں استفہام لا کر اشارہ کیا ہے کہ اگر ہاتھ پر نجاست کا کوئی شبہ نہ ہو تو بغیر دھوئے ہوئے اس کو برتن میں داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (فتح الباری: ج ۱/ ص ۳۷۳)

اسی طرح امام بخاریؒ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”باب هل تكسر الدنان التى فيها خمر أو تحرق الزقاق“ یہاں اس تفصیل کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اگر شراب کے مٹکے ایسے ہیں کہ دھونے سے شراب کا اثر ان سے زائل نہیں ہوتا تب تو ان کو توڑ دیا جائے گا لیکن اگر دھونے کے بعد شراب کا اثر زائل ہو جاتا ہے تو پھر ان کو توڑنے کی ضرورت نہیں۔ (فتح الباری: ج ۵/ ص ۲۲)

(۱۴) کبھی امام بخاریؒ ترجمہ ”من قال كذا ومن فعل كذا“ کے عنوان سے قائم کرتے ہیں اس کی کئی وجوہ ہیں:

(الف) کبھی عموم حکم کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسے انہوں نے باب قائم کیا ہے

”باب من برك على ركبتيه عند الامام أو المحدث“ (صحیح بخاری: ج/۱، ص/۲۰) اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ یہ طریقہ اس شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے، جس کا واقعہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے بلکہ جس شخص کو بھی یہ حالت پیش آئے گی اس کے لئے یہ طریقہ ہونا چاہیے۔

(ب) کبھی یہ عنوان مسلک مختار کو بیان کرنے کیلئے اختیار کیا جاتا ہے، جیسے ”باب من لم يتوضأ الا من الغشى المثقل“ (فتح الباری: ج/۱، ص/۲۸۹) یا ”باب من لم ير الوضوء الا من المنحرجين“ (فتح الباری: ج/۱، ص/۲۸۰) ان دونوں جگہوں میں امام بخاریؒ نے اپنا مسلک مختار پیش کیا ہے۔

(ج) کبھی یہ عنوان اخلاق و آداب پر تنبیہ کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں جیسے ”باب من قعد حيث ينتهي به المجلس“ میں یہ بتایا ہے کہ ادب یہ ہے کہ مجلس میں آنے والا جہاں مجلس ختم ہو رہی ہے وہیں بیٹھ جائے، آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔

(مقدمہ لامع: ص/۳۱۶)

اسی طرح ترجمہ ہے ”باب من رفع صوته بالعلم“ یہاں یہ بتایا ہے کہ جب مجمع زیادہ ہو تو ادب یہی ہے کہ حدیث کو بلند آواز سے بیان کیا جائے۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۱۴۳)

(۱۵) بعض اوقات امام بخاریؒ تاریخی واقعات بیان کرنے کیلئے ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ”باب ذکر قحطان“۔ (مقدمہ لامع: ص/۲۷۷)

(۱۶) کبھی امام بخاریؒ یہ بھی کرتے ہیں کہ باب سابق کی حدیث میں باب کے علاوہ کوئی نیا فائدہ اگر موجود ہوتا ہے تو وہ اس فائدہ جدیدہ پر تنبیہ کرنے کے لئے ترجمہ قائم کرتے ہیں اس کو ”باب فی باب“ کہتے ہیں یعنی دوسرا باب پہلے باب کے ضمن میں شمار ہوتا ہے۔ ومثال ذلك: باب من مضمض من السويق. (مقدمة اللامع: ص/۳۰۷-۳۰۸)

(۱۷) بعض اوقات امام بخاریؒ ایسا ترجمہ لاتے ہیں جو بظاہر بے فائدہ معلوم ہوتا ہے، لیکن فی الحقیقت اس میں فائدہ ہوتا ہے، جیسے ایک ترجمہ ہے ”باب قول الرجل فاتتنا الصلاة“ یہاں بظاہر اس ترجمہ کا کوئی فائدہ سمجھ میں نہیں آتا لیکن امام بخاریؒ نے اس سے ان لوگوں کا رد کیا ہے جو ”فوت“ کی اسناد ”صلوة“ کی طرف جائز نہیں سمجھتے، گویا امام بخاریؒ نے اس کا جواز حدیث سے ثابت کیا ہے۔ (فتح الباری: ج ۲/ص ۱۱۶)

(۱۸) کبھی امام بخاریؒ بدء الحکم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ”بدء الحيض“ (فتح الباری: ج ۱/ص ۴۰۰) ”بدء الأذان“ (فتح الباری: ج ۲/ص ۷۷) ”بدء الخلق“ (فتح الباری: ج ۶/ص ۶۸۷) اور ”بدء السلام“ (فتح الباری: ج ۱۱/ص ۳) وغیرہ میں ہوا ہے۔

(۱۹) امام بخاریؒ کبھی رفع اشکال کے لئے بھی ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ”باب ترك الحائض الصوم“ ہے، حائضہ کو ترکِ صلوٰۃ اور ترکِ صوم دونوں کا حکم دیا گیا ہے، ترکِ صلوٰۃ تو معقول ہے کیوں کہ صلوٰۃ کے لئے طہارت شرط ہے اور حائضہ ناپاک ہوتی ہے البتہ ترکِ صوم کے حکم پر اشکال ہو سکتا ہے کہ اس کا حکم کیوں دیا گیا جب کہ اس کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، امام بخاریؒ نے یہ ترجمہ قائم فرما کر اس اعتراض کو رفع کیا ہے اور اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس میں عقل کے دخل دینے کی حاجت یا گنجائش نہیں۔ (فتح الباری: ج ۱/ص ۲۰۵)

(۲۰) کبھی امام بخاریؒ جمع بین الروایات کیلئے ترجمہ لاتے ہیں جیسے ”باب لاستقبال القبلة بغائط أو بول الا عند البناء جدار أو نحوه“ حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت میں استقبال اور استدبار کعبہ دونوں کی مطلقاً ممانعت ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے جدار کی موجودگی

میں استدبار کیا ہے۔ (صحیح البخاری: حدیث: ۱۳۵) امام بخاریؒ نے یہ ترجمہ قائم کر کے دونوں میں تطبیق دی ہے کہ حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت اس پر محمول ہے کہ جدار وغیرہ کوئی حائل موجود نہ ہو اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اس حالت پر محمول ہے جب کہ حائل موجود ہو۔ (مقدمہ لایع: ص/۳۰۶، ۳۰۷)

اسی طرح ایک ترجمہ ہے ”باب قول النبی ﷺ يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته“ ”یہاں بھی امام بخاریؒ کا مقصود جمع بین الروایات ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بکاء اہل کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جاتا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں اس سے انکار وارد ہوا ہے اور انہوں نے ”وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى“ سے استدلال کیا ہے۔ (بخاری شریف: حدیث: ۱۲۸۶-۱۲۸۸) یہاں امام بخاریؒ نے اس ترجمہ کے ذریعہ دونوں کی تطبیق بیان کی ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اس حالت پر محمول ہے جب میت کی عادت نوحہ کرنے کی ہو، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت اس صورت کے لئے ہے جبکہ میت کی عادت نوحہ کرنے کی نہ ہو۔ (مقدمہ لایع: ص/۳۰۷)

(۲۱) بعض اوقات ترجمہ میں کئی امور مذکور ہوتے ہیں لیکن امام بخاریؒ ان میں سے صرف ایک کے لئے روایت لاتے ہیں اور دوسرے امور کے بارے میں روایت پیش نہیں کرتے، سو اس کی وجہ بھی مختلف ہیں:

(الف) کبھی تو یوں ہوتا ہے کہ جس امر کی تائید میں بخاری روایت پیش کرتے ہیں اس کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے اور جن امور کیلئے روایات پیش نہیں کرتے ان کی نفی مقصود ہوتی ہے جیسے امام بخاریؒ نے ”باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها“ کا ترجمہ قائم کیا اور اس میں صلوٰۃ بعد الجمعة کی روایت تو ذکر کی لیکن قبل الجمعة کی روایت ذکر نہیں کی، یہاں امام بخاریؒ

کا مقصود صلوٰۃ بعد الجمعہ کو ثابت کرنا ہے اور صلوٰۃ قبل الجمعہ کی نفی کرنی ہے۔

(فتح الباری: ج ۲/ ص ۴۲۶)

(ب) کبھی ایسے موقع پر امام بخاریؒ دوسری روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو خود بخاری میں موجود ہوتی ہے جیسے: ”باب التقاضی والملازمة فی المسجد“ (بخاری: ج ۱/ ص ۶۵) اس ترجمہ میں دو چیزیں مذکور ہیں، ایک: ”تقاضی“ اور ایک ”ملازمة“ مگر اس باب کے تحت جو حدیث مذکور ہے اس میں ”تقاضی“ کا ذکر تو ہے ”ملازمة“ کا ذکر نہیں ہے۔ (بخاری: ج ۱/ ص ۳۲۷) لیکن کتاب الخصومات میں امام بخاریؒ نے جو روایت ذکر کی ہے اس میں ”ملازمة“ کا ذکر ہے اس لئے کہا جائے گا کہ امام بخاریؒ نے یہاں اسی خصوصیت والی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (مقدمہ لایع: ص ۳۱۴)

(ج) امام بخاریؒ کبھی ایسی روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو بخاری میں مذکور نہیں ہوتی اور اس سے اپنا مدعا ثابت کرتے ہیں، جیسے: ”باب ذلك المرأة نفسها اذا تطهرت من الحيض وكيف تغتسل وتأخذ فرصة ممسكة فتتبع بها اثر الدم“ ہے۔ اس کے تحت ”غسل“ کا ذکر ہے ”ذلك“ کا ذکر نہیں ہے۔ (صحیح بخاری: ج ۱/ ص ۴۵) لیکن مسلم کی روایت میں ”ذلك“ کا ذکر ہے۔ (مسلم شریف: ج ۱/ ص ۱۵۰) اس لئے کہا جائے گا کہ امام بخاریؒ نے ترجمہ کو ثابت کرنے کیلئے مسلم کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(فتح الباری: ج ۱/ ص ۴۱۴-۴۱۵)

(۲۲) کبھی امام بخاریؒ باب کے تحت روایات متخالفہ ذکر فرماتے ہیں اور اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے۔

(۲۳) کبھی امام بخاریؒ ترجمہ مقید لاتے ہیں اور روایت مطلق ہوتی ہے، مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے کہ روایت میں ترجمہ کی قید ملحوظ ہے، اس کا اطلاق مراد نہیں، مثلاً

ترجمہ قائم کیا ہے ”باب الصفرة والكدرۃ فی غیر أيام الحيض“ اس ترجمہ میں ”فی غیر أيام الحيض“ کی قید ہے، جبکہ روایت میں اطلاق ہے ”کنا لانعد الكدرۃ والصفرة شيئاً“ (صحیح بخاری: حدیث/۳۲۶) تو امام بخاریؒ نے اپنے ترجمے سے بتا دیا کہ زمانہ حیض میں زرد یا ٹیلا رنگ حیض شمار کیا جائے گا اور یہ جو روایت میں ہے کہ ”ہم زردی کو اور ٹیلا لے رنگ کو حیض شمار نہیں کرتے تھے“ یہ ”غیر ایام حیض“ یعنی طہر کی حالت آنے کے بعد کا واقعہ ہے، زمانہ حیض کا نہیں۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۴۲۶)

(۲۴) کبھی ترجمہ مطلق ہوتا ہے اور روایت مقید ہوتی ہے، اس میں امام بخاریؒ اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ روایت میں جو قید مذکور ہے وہ اتفاقی ہے، احترازی نہیں ہے، اس لئے حکم مطلق ہوگا ”باب الجمع فی السفر بین المغرب والعشاء“ (صحیح بخاری: ج/۱، ص/۱۴۹) یہ ترجمہ مطلق ہے اور اس کے ذیل میں جو روایت ذکر کی ہے اس میں ”کان النبی ﷺ یجمع بین المغرب والعشاء إذا جدَّ به السير“ مذکور ہے۔ اس میں جمع بین الصلوٰتین کے لئے ”إذا جدَّ به السير“ کی قید مذکور ہے، امام بخاریؒ نے ترجمہ مطلق لا کر اشارہ کر دیا کہ جمع بین الصلوٰتین فی السفر مطلقاً جائز ہے اور ”إذا جدَّ به السير“ کی قید احترازی نہیں ہے۔ (فتح الباری: ج/۲، ص/۵۸۰)

(۲۵) کبھی ترجمہ خاص لاتے ہیں اور اس کے تحت روایت عام ہوتی ہے، اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ روایت کا عموم معتبر نہیں۔ (مقدمہ فتح الباری ومقدمہ لامع: ص/۳۱۷)

(۲۶) کبھی ترجمہ تو عام ہوتا ہے اور روایت خاص لاتے ہیں، یہاں اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ روایت کی خصوصیت ملحوظ نہیں، حکم عام ہے۔ (حوالہ بالا)

(۲۷) کبھی ترجمہ شرط کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب بھی ترجمہ میں

موجود ہوتا ہے، جیسے ”باب إذا وكل المسلم حربيًا في دار الحرب أو في دار الإسلام جاز“ (صحیح بخاری: ج/۱، ص/۳۰۸) یہ ترجمہ تو واضح ہے، لیکن کبھی ترجمہ میں شرط کو ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب ترجمہ میں نہیں ہوتا، جیسے ”باب إذا وهب هبة فقبضها الآخر ولم يقل: قبلت“۔ (صحیح بخاری: ج/۱، ص/۳۵۴) یہاں جواب ترجمہ میں مذکور نہیں ہے بلکہ باب کی روایت سے جواب معلوم ہو رہا ہے کہ قبضہ کرنے سے ہبہ تام ہو جائے گا اگرچہ موہوب لہ نے ”قبلت“ نہ کہا ہو۔ (فتح الباری: ج/۵، ص/۲۲۳)

(۲۸) کبھی امام بخاریؒ ترجمہ شرطیہ لاتے ہیں اور جواب صحابی یا تابعی کے اثر سے بیان کر دیتے ہیں جیسے ”باب إذا أقرضه إلى أجل مسمى“ میں ترجمہ کے اندر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر ذکر کر دیا جس سے تاجیل کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

(فتح الباری: ج/۵، ص/۶۶)

یہ تفصیل ان تراجم کی تھی جہاں امام بخاریؒ ترجمہ قائم کرنے کے بعد حدیثِ مُسند پیش کرتے ہیں، جبکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بخاریؒ آیت کو ترجمہ بناتے ہیں اور پھر وہاں نہ حدیثِ مسند لاتے ہیں نہ معلق، وہ آیت خود دعویٰ بھی ہوتی ہے اور اس دعوے کے لئے دلیل بھی۔ (مقدمہ لامع: ص/۳۰۲)

(۲۹) کبھی ایسا کرتے ہیں کہ اپنی طرف سے ترجمہ لاتے ہیں اور اس کے ساتھ آیت یا حدیثِ معلق ذکر کرتے ہیں، ایسی صورت میں وہ آیت اور معلق حدیث اس ترجمہ کے لئے دلیل بنتی ہے۔ (مقدمہ لامع: ص/۳۲۹-۳۳۰)

(۳۰) پوری صحیح بخاری میں نو مقامات ایسے بھی ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنے الفاظ

میں ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر نہ حدیث مسند کو ذکر کیا ہے، نہ حدیث معلق اور نہ ہی کوئی آیت پیش کی، بلکہ محض خالی ترجمہ ہے، ایسے مقامات کے متعلق کہا گیا ہے کہ آس پاس میں قریب یا بعید کوئی ایسی روایت ضرور ہوتی ہے جس سے وہ ترجمہ ثابت ہو سکتا ہے۔ (مقدمہ لامع: ص/۳۲۹، ۳۳۰)

(۳۱) عام طور پر امام بخاریؒ کے تراجم دعاوی ہوتے ہیں، اور احادیث مسندہ ان دعاوی کی دلیل ہوتی ہیں لیکن بخاری کے کچھ تراجم ”تراجم شارحہ“ بھی ہوتے ہیں وہاں دعویٰ اور اثبات دعویٰ بالذلیل کا سلسلہ نہیں ہوتا۔

(۳۲) ایک حدیث عام ہوتی ہے اور اس پر خاص ترجمہ قائم کرتے ہیں اور یہ بتلاتے ہیں کہ اس عام سے خاص مراد ہے، یا روایت مطلق ہوتی ہے اور ترجمہ مقید لاتے ہیں اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ روایت مطلقہ میں ترجمہ والی قید ملحوظ ہے، کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے کہ روایت خاص ہوتی ہے اور اس پر ترجمہ عام قائم کرتے ہیں، یہ بتلانے کے لئے کہ روایت میں جس خصوصیت کا ذکر ہے وہ ملحوظ نہیں۔ کبھی روایت مقید ہوتی ہے اور ترجمہ مطلق لاتے ہیں، وہاں پر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ روایت میں جس قید کا ذکر کیا گیا ہے وہ ملحوظ نہیں ہے بلکہ وہ اتفاقی قید ہے، ایسے تراجم ”تراجم شارحہ“ کہلاتے ہیں، یہاں اس بات کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ترجمہ کو روایت سے ثابت کیا جائے، لیکن عام طور پر تراجم بمنزلہ الدعویٰ ہوتے ہیں اور باب کی روایت دلیل ہوتی ہے، یہی طریقہ صحیح بخاری میں سب سے زیادہ ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کے اصول تراجم

(۱) امام بخاری حدیث مرفوع سے (جو ان کی شرط کے مطابق نہیں ہوتی) ترجمہ قائم کرتے ہیں، البتہ باب میں ایسی شاہد حدیث ذکر کرتے ہیں جو ان کی شرط کے مطابق ہو۔

(۲) اس مسئلہ سے ترجمہ قائم کرتے ہیں جو انہوں نے حدیث سے مستنبط کیا ہو، چاہے عبارت یا اشارہ یا عموم یا ایما سے مستنبط ہو۔

(۳) اس مسئلہ کو ترجمہ بناتے ہیں جو ان سے پہلے کسی محدث و فقیہ نے ذکر کیا ہو اور باب میں وہ روایت لاتے ہیں جو دلالت اس کی شاہد ہو اور فی الجملہ اس قول کو غیر قطعی طور پر ترجیح دیتا ہو تو باب من قال کذا سے اس کو ذکر کرتے ہیں۔

(۴) اس مسئلہ کو ترجمہ بناتے ہیں جس میں احادیث مختلف آئی ہو تو روایات کو بعد والے فقہاء کے لیے مسئلہ کی حقیقت واضح کرنے کے لئے ذکر کرتے ہیں، مثال کے طور پر باب خروج الناس الی براز میں دو مختلف روایات جمع کی۔

(۵) تعارض ادلہ کی صورت میں امام بخاری کے نزدیک تطبیق کی وجہ ہوتی ہے تو اس کی طرف ترجمہ میں اشارہ کر کے دونوں کے محل کو سمجھا دیتے ہیں۔

(۶) ایک باب میں بہت سی احادیث ذکر کرتے ہیں جو سب ترجمہ پر دلالت کرتی ہیں، پھر امام کو ایک حدیث میں ترجمہ کے علاوہ دوسرے فوائد بھی نظر آتے ہیں تو تنبیہ یا فائدہ کے طور پر دوسرا باب ذکر کر کے اس روایت کے دوسرے فوائد کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں، دوسرے باب کے قائم کرنے سے کوئی یہ سمجھ لے کہ پہلے باب کے تمام فوائد ذکر کر دیئے گئے ہیں اور اب نئے باب میں دوسرے مسئلہ کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(۷) محدثین بھذا الاسناد سے دو حدیثوں کی ایک ہی سند ذکر کرتے ہیں جیسے کہ ایک حدیث دو سندوں سے آئے تو تحویل کے لئے ”ح“ استعمال کرتے ہیں، امام بخاری بھذا الاسناد کی جگہ بھی لفظ ”باب“ ذکر کرتے ہیں۔

(۸) کبھی کچھ علماء کے مذہب کے مطابق مسئلہ سے یا ایسی حدیث سے۔ جو امام بخاری کے نزدیک ثابت نہیں ہے۔ ترجمہ قائم کرتے ہیں، پھر ایسی روایت استدلال کے

طور پر لاتے ہیں جو اس مذہب کے خلاف پر دلالت کرتی ہو؛ چاہے یہ مسئلہ حدیث کے عموم سے یا اور کسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔

(۹) بہت سے تراجم میں اہل سیر کے طور طریقہ کے مطابق واقعات اور احوال کی خصوصیات ذکر کرتے ہیں، اس سے حدیث شریف کے طرق کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس فن سے ممارست نہ رکھنے والے فقہاء کبھی تعجب کرتے ہیں؛ لیکن اہل سیر ان خصوصیات کو خوب اچھی طرح جان لیتے ہیں۔

(۱۰) مطلوبہ مسئلہ میں طالب حدیث کا امتحان و تمرّن مقصود ہوتا ہے۔

(۱۱) کبھی ایسی روایت ذکر کرتے ہیں جو خود تو ترجمہ پر بالکل دلالت نہیں کرتی ہے؛ لیکن اس کے مختلف طرق میں سے بعض میں اشارۃً یا عموماً دلالت ہوتی ہے تو امام بخاری اس روایت کو ذکر کر کے اس کے ان طرق کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو ترجمہ کو ثابت کرتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس ترجمہ کی تائید کرنے والی صحیح اصل دلیل موضوع ہے، اس قسم کے تراجم ماہر اہل فن بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

(۱۲) بہت سی مرتبہ ترجمہ میں ایسی ظاہری عبارت ذکر کرتے ہیں جو کم فائدہ معلوم ہوتی ہے؛ لیکن جب اس میں غور و فکر کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ کسی مخفی مسئلہ کی طرف غماز ہے یا کسی کے رد میں یا کسی کی تائید میں وہ عبارت ہوتی ہے، اس کا پتہ اس مسئلہ کے جزئیات اور اختلافات جاننے سے ہوتا ہے، جیسے کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری کے اکثر تراجم مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ کے رد میں لکھے گئے ہیں، اس کا پتہ ان کی کتابوں کی غور و فکر کے ساتھ مراجعت کرنے سے ہو سکتا ہے۔

تراجم کی قسمیں

پھر تراجم کی دو قسمیں ہیں:۔ (۱) تراجم ظاہرہ (۲) تراجم خفیہ

تراجم ظاہرہ میں ترجمۃ الباب اور حدیث باب میں مطابقت آسان ہوتی ہے، وہاں کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔

البتہ تراجم خفیہ میں تطبیق مشکل ہوتی ہے اور امام بخاریؒ نے ترجمہ کو ثابت کرنے کے لئے کسی ایک طریقہ کی پابندی نہیں کی۔ کبھی وہ ایک طریقہ اختیار کرتے ہیں اور کبھی کوئی دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں:

(۱) کبھی وہ ایسا کرتے ہیں کہ ترجمہ قائم کیا اور اس کے ذیل میں روایت نقل کی، لیکن ترجمہ کا ثبوت کسی دوسری روایت سے ہوتا ہے جو بخاری میں دوسرے مقام پر مذکور ہے۔ مثلاً کتاب العلم میں ترجمۃ الباب ہے ”باب السمر فی العلم“ اور جو روایت نقل کی ہے اس میں ”سمر فی العلم“ کا ذکر نہیں ہے، البتہ کتاب التفسیر میں یہی روایت ذکر فرمائی اور اس میں ”فتحدث رسول اللہ ﷺ مع أهله ساعة“ کے الفاظ ذکر کیے۔ (صحیح البخاری: رقم/۳۵۶۹) گویا ترجمہ کتاب العلم میں ہے اور اس کا ثبوت کتاب التفسیر سے ہو رہا ہے۔

(فتح الباری: ج ۱، ص ۲۱۳)

اسی طرح کتاب العلم کا ایک ترجمہ: ”باب الفتیاء وهو واقف علی الدابة وغیرھا“ ہے، یہاں جو روایت ذکر کی ہے اس میں ”وقوف علی الدابة“ کا ذکر نہیں ہے، لیکن کتاب الحج میں یہی روایت مذکور ہے اور وہاں ”وقف رسول اللہ ﷺ علی ناقته“ (صحیح بخاری: رقم/۱۷۳۸) کے الفاظ موجود ہیں، گویا ترجمہ کتاب الحج کی روایت سے ثابت ہو رہا ہے۔ (فتح الباری: ج ۱، ص ۱۸۱)

اسی طرح پیچھے آچکا ہے کہ امام بخاریؒ نے ابواب الصلوٰۃ میں ”باب التقاضی والملازمة فی المسجد“ کا ترجمہ قائم کیا اور اس کے ذیل میں جو روایت نقل کی اس میں ”تقاضی“ کا تو ذکر ہے لیکن ”ملازمة“ کا ذکر نہیں ہے، لیکن جب کتاب الخصومات میں یہ روایت ذکر کی تو وہاں ”فلقیہ فلزمه“ کے الفاظ ہیں، اس طرح یہ ترجمہ بخاری میں مذکور روایت سے ثابت ہوا جس کو یہاں کے بجائے دوسری جگہ ذکر کیا ہے۔ (اصل: ۱۷)

(۲) اسی طرح امام بخاریؒ کبھی ترجمہ قائم کر کے اس کو ثابت کرنے کے لئے کسی ایسی روایت پر اعتماد کرتے ہیں جو بخاری میں مذکور نہیں؛ چنانچہ اس کی مثال پیچھے گزر چکی ہے کہ امام بخاریؒ نے ترجمہ قائم کیا ہے ”باب ذلك المرأة نفسها إذا تطهرت من المحيض“ اور باب کے تحت جو روایت نقل کی ہے اس میں ”دلك“ کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی صحیح بخاری میں کسی اور مقام پر ایسی کوئی روایت موجود ہے، جس میں ”دلك“ کا ذکر ہے؛ لہذا کہا جائے گا کہ یہاں اثبات مدعا کے لئے ایسی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے، جو صحیح بخاری میں موجود نہیں۔ اصل (۱۷) شق (ج)

(۳) کبھی امام بخاریؒ روایت کے اجمال سے ترجمہ ثابت کرتے ہیں، چنانچہ کتاب الوضوء میں ایک ترجمہ ہے: ”باب وضوء الرجل مع امرأته وفضل وضوء المرأة“ اور اس کے ذیل میں امام بخاریؒ نے اثر نقل کیا ہے ”وتوضأ عمر بالحميم ومن بيت نصرانية“ اس سے امام بخاریؒ یوں استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے گرم پانی سے وضو کیا اور پانی عموماً عورتیں گرم کیا کرتی ہیں اور گرم کرتے وقت وہ کئی مرتبہ پانی میں ہاتھ ڈال کر دیکھتی ہیں کہ وہ کتنا گرم ہو گیا۔ یہاں حضرت عمرؓ نے گرم پانی وضوء میں استعمال کیا اور کوئی تفصیل معلوم نہیں کی کہ عورت کا گرم کیا ہوا پانی ہے یا مرد کا، اور اگر عورت کا گرم کیا ہوا ہے تو اس نے اس میں ہاتھ ڈالا تھا یا نہیں، بس گرم پانی وضوء میں استعمال کیا اور حقیقت کو مجمل

رہنے دیا، اس سے امام بخاریؒ نے ثابت کیا کہ اگر مرد اور عورت ایک ساتھ وضوء کریں اور عورت کا ہاتھ مرد کے وضوء کے پانی میں داخل ہو تو کوئی حرج نہیں۔

اسی طرح ”ومن بیت نصرانیۃ“ کا جملہ ہے، اس میں عقلا دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ گرم پانی اسی نصرانیہ کے گھر کا ہو اور عبارت یوں ہو ”وتوضاً عمر بالحمیم من بیت نصرانیۃ“ جیسا کہ ایک نسخہ میں اسی طرح بغیر واو کے آیا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”وضوء بالحمیم“ کا واقعہ اور ہوا ”وضوء من بیت نصرانیۃ“ کا واقعہ دوسرا ہو، جیسا کہ حقیقت واقعہ یہی ہے۔ (فتح الباری: ج ۱/ ص ۲۹۹) اگر ایک ہی واقعہ ہے تو اس کی بحث گزر چکی اور اگر یہ واقعہ علاحدہ ہے تو استدلال کی تقریر یوں ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نصرانیہ کے گھر سے پانی لے کر وضوء کیا اور یہ تفصیل دریافت نہیں کی کہ وہ پانی نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا تو نہیں ہے، حالانکہ وہاں دونوں صورتوں کا احتمال ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا پانی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ علاحدہ پانی ہو، استعمال سے بچا ہوا نہ ہو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ تفصیل میں نہیں گئے، اس سے امام بخاریؒ نے استدلال کیا اور اجمال سے اپنے ترجمہ کو ثابت کر دیا۔ (فتح الباری: ج ۱/ ص ۲۹۹)

(۴) کبھی امام بخاریؒ ایک باب کے تحت کئی روایتیں ذکر کرتے ہیں، ہر ہر روایت سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ کوئی ایک روایت ترجمہ کے مطابق ہوتی ہے، ایسے موقع پر کہا جاتا ہے کہ بخاریؒ نے اپنا ترجمہ ان روایات کے مجموعہ سے ثابت کیا ہے ”باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ“ کے تحت چھ روایتیں ذکر کی ہیں، جب کہ تیسری روایت کے علاوہ کسی حدیث میں بدء الوحی کا ذکر نہیں ہے۔ یہاں ایک توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ بخاریؒ نے مجموعہ روایات سے ترجمہ کو ثابت کیا ہے، ہر ایک روایت کا ترجمہ منطبق ہونا ضروری نہیں ہے۔ (لامع الدراری: ج ۱/ ص ۲۸۹)

(۵) کبھی امام بخاریؒ روایت کے عموم سے ترجمہ ثابت کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے باب قائم کیا: ”باب التیمن فی دخول المسجد“ (صحیح البخاری: ج ۱/ ص ۶۱) اور اس کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ذکر کی، جس میں ہے ”کان النبی ﷺ یحب التیمن ما استطاع فی شأنہ کله“ روایت کے اندر تیمن کے استجاب میں عموم ہے، امام بخاریؒ نے روایت کے عموم سے تیمن فی دخول المسجد کو ثابت کر دیا۔

(۶) کبھی امام بخاریؒ معنی لغوی و اصلی کو پیش نظر رکھ کر ترجمہ ثابت کرتے ہیں جیسے: ”کتاب الصلوٰۃ“ میں ترجمہ ہے ”باب ما ی ذکر فی الفخذ“ (اخرجه البخاری تعلیقاً) امام بخاریؒ فخذ کے غیر عورت ہونے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت کو پیش کیا ہے ”وفخذہ علی فخذی“ اور فخذ کے معنی اصلی اور لغوی کو پیش نظر رکھ کر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فخذ ”عورت“ ہوتی تو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی فخذ کو آپ اپنی فخذ پر نہ رکھتے کیوں کہ اپنی ”عورت“ کو دوسرے کی ”عورت“ پر رکھنا جائز نہیں۔

یہاں پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ وضع فخذ بغیر حائل کے نہیں تھا جو ناجائز ہے بلکہ حائل کے ساتھ تھا، ایک آپ کی ازار اور قمیص اور پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ازار اور قمیص بچ میں حائل تھی، لیکن امام بخاریؒ نے ان سے قطع نظر کرتے ہوئے فخذ کے لغوی معنی کا اعتبار کیا اور اس سے استدلال کر لیا۔ (فتح الباری: ج ۱/ ص ۴۷۹)

(۷) کبھی امام بخاریؒ بطریق الاولیہ ترجمہ ثابت کرتے ہیں، جیسے ”باب البول قاعداً وقائماً“ میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے ”أن النبی ﷺ أتى سباطة قوم فبال قائماً“ (صحیح بخاری: ج ۱/ ص ۳۵) روایت میں ”بول قاعداً“ کا ذکر نہیں ہے، حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس کو بطریق الاولیہ ثابت

کیا ہے؛ کیوں کہ بول قائم میں بدن اور ثياب پر چھینٹے پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے اور آپ کے فعل سے اس کا جواز معلوم ہو رہا ہے تو ”بول قاعدا“ جس میں یہ اندیشہ بھی نہیں اور اس میں ستر بھی زیادہ ہے، بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ (مقدمہ لامح: ص/۳۲۰)

اسی طرح امام بخاریؒ نے ایک ترجمہ قائم کیا ”باب التيمن في الوضوء والغسل“ اور اس کے تحت حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی کے غسل کے سلسلہ میں جب ان کا انتقال ہوا تھا، فرمایا تھا ”وَابْدَأْن بِمِيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنْهَا“ (صحیح البخاری: ج/۱، ص/۲۸-۲۹) یہاں اشکال ہوتا ہے کہ امام صاحب اس باب میں حی (زندہ) کے لئے تيمن فی الوضوء والغسل کو بیان کر رہے تھے اور روایت میں تو میت کے وضوء اور غسل کا ذکر ہے، اس کا جواب یہی ہے کہ امام بخاریؒ نے بطریق اولیٰ استدلال کیا ہے کہ میت کیلئے یہ حکم ہے تو حی کے لئے بطریق اول ہوگا۔

(رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری: ص/۱۶، ہدی الساری: ص/۴۸۹، سیر اعلام النبلاء: ج/۱۲، ص/۴۰۲)

اصول شیخ الہند

(۸) مؤلف رحمہ اللہ بسا اوقات جملہ مذکورہ فی الحدیث کو یا کسی قول اور عبارت کو ترجمہ بناتے ہیں مگر اس کا مدلول صریحی مطابقی مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مدلول التزامی اور ثابت بالا اشارہ مؤلف کو مقصود ہوتا ہے، اس لئے جو دلیل بیان کریں گے اس غرض مخفی کے مطابق ہوگی، ظاہر ترجمہ کے مطابق ہونا کچھ ضروری نہیں، جو ظاہر ترجمہ کو مقصود سمجھے گا اس کو بہت وقت اور تکلف کے بعد بھی قابل قبول تطبیق دینا میسر نہ ہوگا، دیکھ لیجئے مؤلف نے شروع کتاب ہی میں ”باب کیف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ“ فرمایا اور اس کے بعد چھ حدیثیں اس باب میں ذکر فرمائیں، بعض میں تو وحی کا بھی ذکر نہیں اور بدء وحی سے تو اکثر خالی ہیں، صرف ایک حدیث حراء میں ابتداء وحی کا ذکر ہے، اس لئے بعض حضرات نے تو

صاف فرمایا: ”ان کثیراً من احادیث الباب لا تتعلق الا بالوحي لا ببدء الوحي فكيف جعل الترجمة باب بدء الوحي.“ اور اکثر حضرات نے تاویلات مختلفہ فرما کر مطابقت میں عرق ریزی کی جو شروح میں بالتفصیل موجود ہیں، مگر انصاف یہ ہے کہ کوئی محقق امر قابل تسکین مؤلف رحمہ اللہ کی شان کے موافق نظر نہیں آتا جس کی وجہ سے تمام احادیث کا بے تردد ترجمہ کے مطابق ہونا دل نشین ہو جائے۔

مگر احادیث مذکورہ فی الباب میں غور کرنے سے اور حضرت شاہ صاحب وغیرہ کے بعض ارشادات سے یہ معلوم ہوا کہ مؤلف کی غرض اصلی بدء وحی کا بیان کرنا نہیں بلکہ وحی کی عظمت اور اس کا خطا و غلط و سہو سے منزہ ہونا اور واجب الاتباع اور ضروری التسلیم ہونا بتلانا منظور ہے جو ابتداء کتاب میں مفید اور مناسب ہے اور وحی متلو اور غیر متلو دونوں کو شامل ہے، اور مبداء بھی عام ہے، زمانہ ہو یا مکان ہو یا اخلاق ہوں یا حالات، غرض وحی کی جملہ مبادی مراد ہیں، اب اس کے بعد جملہ احادیث اور ترجمہ میں مطابقت بلا تکلف نظر آتی ہے، جب اس کا موقع آئے گا ان شاء اللہ بالتفصیل بھی عرض کر دیں گے، بالجملہ غرض مؤلف کا سمجھنا اہم اور ضروری ہے، بہت مواقع میں مفید اور کارآمد ہے۔

(۹) یہ امر مسلم ہے کہ مؤلف کی تکرار کے یہ معنی ہیں کہ مطلوب اور غرض دونوں جگہ ایک ہو، یہ مطلب نہیں کہ الفاظ ایک ہوں، دیکھئے کتاب العلم میں باب فضل العلم دو جگہ موجود ہے، اس کے متعلق جملہ حضرات اکابر یہی فرماتے ہیں کہ فضل سے ایک جگہ جو مراد ہے دوسری جگہ وہ مراد نہیں اس لئے تکرار نہیں ہوا، لیکن یہ ہے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جہاں غرض ایک ہوگی وہاں ایک دو لفظ کے بدل جانے سے تکرار زائل نہ ہوگا تا وقتیکہ مطلوب دوسرا نہ ہوگا، اعتراض تکرار باقی رہے گا، صرف لفظوں کا تغیر مفید نہ ہوگا، مثلاً شروع کتاب میں ”باب کیف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ“ فرمایا اور کتاب فضائل القرآن

میں جا کر ”باب کیف نزول الوحی واول ما نزل“ فرمایا تو صرف بعض الفاظ کے تغیر سے کچھ نہ ہوگا، بلکہ ضروری ہے کہ ہر ایک ترجمہ کی غرض اور مقصود کو جدا جدا کر کے بتلایا جائے۔

(۱۰) یہ ظاہر ہے کہ ترجمۃ الباب مدعا اور حدیث اس کے لئے دلیل ہوتی ہے مگر مؤلف رحمہ اللہ نے متعدد باب میں ایسا کیا ہے کہ ترجمہ میں کوئی قید یا کسی امر کی تفصیل ایسی بڑھادی ہے جس کا حدیث باب میں پتہ نہیں تو وہاں عدم تطبیق کا خلجان ضرور دقت میں ڈالتا ہے کہ اس دلیل مطلق یا مجمل سے مقید یا مفصل مدعا کیسے ثابت ہو گیا بجز اس کے کہ مؤلف پر عدم تطبیق کا اعتراض کیا جائے یا تکلف کر کے لاچار کوئی تاویل تلاش کی جائے اور کیا ہو سکتا ہے، چنانچہ شروع میں اس کے نظائر موجود ہیں مگر حقیقت الامر جیسا کہ محقق علامہ سندھیؒ نے بیان فرمایا ہے کہ مؤلف رحمہ اللہ کے جملہ تراجم اس میں منحصر نہیں کہ حدیث باب ان کے لئے دلیل ہو بلکہ بعض تراجم ایسے بھی ہیں کہ ان کو حدیث باب کے لئے شرح اور بیان کہنا چاہئے، چونکہ حدیث مذکور میں کوئی اجمال یا اطلاق ایسا تھا کہ جس سے مغالطہ کا احتمال تھا، تو مؤلف نے اور احادیث و دلائل سے اس اطلاق کو ترجمہ میں زائل فرما کر حدیث کا مطلب تحقیقی ظاہر فرمادیا، یا یوں کہو کہ ادلہ چونکہ متعارض نظر آئیں تو مؤلف نے اس کی تطبیق کی ضرورت سے ترجمہ میں قید زائد فرمائی، مثلاً ابواب الحیض میں ”باب الصفرة والكدرۃ فی غیر ایام الحیض“ منعقد فرما کر حدیث ام عطیہؓ ”لأ نعد الكدرۃ والصفرة شیئاً“ ذکر فرمائی جس میں مؤلف نے اور احادیث و دلائل کی وجہ سے یہ قید بڑھا کر مطلب صحیح اور واقعی بتلادیا یا یوں کہو کہ ام عطیہؓ کے اس ارشاد اور حضرت عائشہؓ صدیقہؓ کے ارشاد: ”لأ تجعلن حتی ترین القصۃ البیضاء“ میں صریح تخالف تھا، مؤلف کی قید سے دونوں میں موافقت ہوگئی، فلله درہ ثم لله درہ۔

(۱۱) بسا اوقات ترجمہ کے لئے ایک معنی ظاہر ہوتے ہیں اور دوسرے معنی غیر ظاہر، ایسے مواقع میں اکثر حضرات ناظرین بجز و نظر معنی ظاہری متعین فرما لیتے ہیں اور مؤلف رحمہ اللہ کی مراد اور دوسرے معنی ہیں؛ اس لئے احادیث باب کا انطباق دشوار ہو جاتا ہے، جس کا نتیجہ وہی ہوتا ہے جو اوپر مذکور ہوا، اکثر مؤلف پر عدم انطباق کا شبہ کرتے ہیں اور بعض تاویلات بعیدہ سے تطابق میں جدوجہد فرماتے ہیں، مثلاً ”باب ما یقول بعد التکبیر“ تین حدیثیں بیان فرمائی جن میں ایک روایت صلوٰۃ کسوف کی ہے اور ترجمہ سے اس کا تعلق معلوم نہیں ہوتا، اس لئے بعض شارحین نے تو تاویلات سے مطابقت میں سعی فرمائی اور بعض محققین نے ان تاویلات کو رد کر دیا اور قابل قبول نہیں سمجھا لیکن اس دشواری کا منشاء صرف یہ امر ہے کہ ترجمہ کے معنی حسب الظاہر یہ لئے گئے کہ تعیین دعاء مؤلف کی مراد ہے حالانکہ احادیث باب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف کی مراد توسع فی الدعاء ہے یعنی دعائیں توسع ہے؛ پڑھو یا مت پڑھو، متصل پڑھو یا منفصل پڑھو اور جو دعاء چاہو پڑھو، اب تینوں حدیثیں ترجمہ کے موافق ہیں، علیٰ ہذا القیاس دفعہ (۹) میں یہ گزر چکا ہے کہ باب فضل العلم دو جگہ مذکور ہے مگر چونکہ فضل العلم کے دو معنی ہیں، ایک ظاہر دوسرے غیر ظاہر، مؤلف رحمہ اللہ نے اول باعتبار اول اور ثانی باعتبار ثانی فضل العلم کو ترجمہ بنایا، مگر جو کوئی دونوں جگہ معنی ظاہر ہی مراد لے گا تو وہ ضرور تکرار ترجمہ کا اعتراض مؤلف پر کرے گا جو حقیقت میں اس پر اعتراض ہے مؤلف پر نہیں۔

(۱۲) کبھی یہ ہوتا ہے کہ ترجمہ کے معنی مؤلف کے نزدیک بھی وہی مراد ہوتے ہیں جو کہ بحسب الظاہر ہم نے سمجھے لیکن تطبیق حدیث میں کوئی دشواری اور دقت ہوتی ہے، جس سے ہم غافل ہیں اور اس غفلت کے باعث دقت پر اعتراض کیا جاتا ہے یا تکلفات غیر مقبولہ کی نوبت آتی ہے مثلاً: ”باب ما یدکر فی الفخذ“ منعقد فرما کر فخذ کی عورت ہونے کی

اور عورت نہ ہونے کے دلائل ذکر فرمائے اور عورت نہ ہونے کے دلائل میں زید بن ثابت کا ارشاد ”وفحذه علیٰ فحذی“ بھی ذکر کیا گیا مگر اس سے ثبوت مدعا بالکل غیر ظاہر ہے جو حضرات اصل بات سمجھ گئے انہوں نے بے تکلف تطبیق کی وجہ ظاہر کر دی، بعضوں نے محض تکلف سے کام لیا۔

(۱۳) بعض مواقع میں مؤلف رحمہ اللہ حدیث ذکر کرتے ہیں جس میں ترجمہ کی نسبت کچھ مذکور نہیں ہوتا مگر کسی دوسرے باب میں جا کر اسی حدیث کو لاتے ہیں اس میں صریح ایسا لفظ موجود ہوتا ہے کہ جو سابق الذکر ترجمہ کے مطابق ہوتا ہے جو اس سے بے خبر ہوتا ہے اس کو مجبوری تکلفات بارہ کی نوبت آتی ہے، اوائل کتاب میں مؤلف نے ”باب السمر فی العلم“ کے ذیل میں حضرت ابن عباس کی روایت ”بت فی بیت خالتي میمونة“ نقل فرمائی ہے، اس میں سمر کا ذکر نہیں، شرح رحمہم اللہ نے مجبور ہو کر تاویلات نکالی مگر سب بعید، محقق ابن حجر رحمہ اللہ نے غور و تلاش کے بعد دور جا کر کتاب التفسیر میں ایک روایت ایسی نکالی جس میں ”فتح حدث رسول الله ﷺ مع اهله ساعة ثم رقد“ صاف موجود ہے ”وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحَزَاةٌ خَيْرًا“۔

اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ جس حدیث میں لفظ مطابق ترجمہ مذکور ہے وہ مؤلف رحمہ اللہ کی شرائط کے مطابق نہیں گویا اور معتبر ہے، اس لئے مؤلف تمام کتاب میں اس کا ذکر نہیں کرتے، اس کا پتہ وہی چلا سکتا ہے جو کتب حدیث کا تتبع کرے اور طریقہ تاویل سے؛ جو بظاہر سہل اور مختصر نظر آتا ہے؛ اس سے بچنے کی کوشش کرے، ہمارے تمام معروضات سے جو ہم نے یہاں تک عرض کئے اور ان کے علاوہ امور کثیرہ سے جگہ جگہ بالبداهت معلوم ہوتا ہے کہ امیر المؤمنین فی الحدیث رحمہم اللہ کا محط نظریہ ہے کہ جیسے میں نے اس کی تالیف اور تنقیح میں ساہا سال جدوجہد کی ہے اسی طرح علماء بھی اپنی اپنی وسعت کے موافق اس کے سمجھنے

اور حل کرنے میں پوری پوری توجہ مبذول کریں، انہیں وجوہ سے علماء نے فرمایا کہ خواص کے لئے صحیح بخاری سب سے انفع ہے اور باوجود طوالت و مشکلات کے اکابر علماء نے جس قدر توجہ اس مبارک کتاب کی خدمت کی طرف مصروف فرمائی وہ بے نظیر ہے، فجزاه اللہ وایاہم عنا احسن العزاء۔

(۱۴) مؤلف رحمہ اللہ اکثر مواقع میں ترجمۃ الباب کے ساتھ آثار صحابہ اور اقوال تابعین بھی قبل ذکر الحدیث نقل کر دیتے ہیں، سو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ آثار ترجمہ کے لئے دلیل ہوں اور یہ ظاہر ہے، دوسری یہ کہ آثار دلیل تو نہیں ہیں مگر صرف ادنیٰ مناسبت سے بغرض تکثیر فائدہ ذکر کر دیئے جاتے ہیں الشیعی بالشیعی یذکر، اکثر علماء ان کو دلائل میں منحصر سمجھ کر جگہ جگہ تکلفات بارہ کرتے ہیں یا مؤلف پر بحالت مجبوری اعتراضات کی نوبت آتی ہے صرح بہ العلامة السندی وغیرہ۔

(۱۵) بعض مواقع میں مؤلف رحمہ اللہ ایک مدعا کو مکرر تراجم اور ابواب میں ثابت فرماتے ہیں اور اس کی مختلف صورتیں ہیں، مثلاً ان میں اجمال ہوتا ہے، دوسرے باب میں تشریح کر دیتے ہیں، کبھی اول میں حدیث مسند کے ماسوا کسی دلیل سے ثابت کر جاتے ہیں، دوسرے باب میں حدیث مسند سے ثابت کر دیتے ہیں، کبھی تراجم میں تعدد ہوتا ہے مگر مدعا ان سے ایک ہوتا ہے، کبھی ایسا بھی کرتے ہیں کہ ترجمہ کے لئے جو حدیث لاتے ہیں اس سے ثبوت مدعا میں کوئی کوتاہی یا کمی نظر آتی ہے، اس کے بعد دوسرے باب میں جو حدیث لاتے ہیں اس سے کوتاہی اور سابق کمی کی بھی مکافات ہو جاتی ہے، کبھی ایک ترجمہ کے اثبات کے لئے حدیث مسند بیان کرتے ہیں، جس سے اس ترجمہ کے علاوہ دوسرا ترجمہ مناسب مقام بھی ثابت ہوتا ہو، اس کے بعد اس دوسرے ترجمہ کو منعقد فرما کر حدیث نہیں ذکر کرتے، پہلی حدیث پر بس کرتے ہیں، جو غور نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کسی وجہ سے

حدیث نہیں لاسکے حالانکہ بخاری پہلے ہی فارغ ہو چکے ہیں۔ (کما فعلناہ فی التراجم المجرد)
 کبھی ترجمہ میں چند امور مذکور ہوتے ہیں مگر حدیث میں صرف بعض کا ذکر ہوتا ہے تو
 ایسی حالت میں کہیں تو ترجمہ کے ذیل میں آثار و اقوال سے اس کی مکافات کر جاتے ہے،
 اور کبھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ قیاس پر حوالہ منظور ہوتا ہے، بہت سے مواقع میں ترجمہ میں ایک
 لفظ مجمل و مبہم ایسا لاتے ہے کہ شرح بھی اس کی تعین و تفصیل میں مختلف ہو جاتے ہیں، ایسی
 صورت میں وہ احتمال رائج ہونا چاہئے جو مناسب مقام زیادہ ہو اور جس میں مؤلف پر کوئی
 خدشہ عائد نہ ہو، اگر دونوں مساوی ہوں تو ہم سمجھیں گے کہ مؤلف کی مراد دونوں ہیں اور اسی
 لئے ایسا لفظ اختیار کیا ہے۔

(۱۶) بہت جگہ ایسے ترجمہ نظر آتے ہیں کہ جن کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں
 ہوتی، سو اس کی چند وجوہ ہیں: ایک یہ کہ کسی قول قائل کے رد کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسے کہ
 حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق
 کے کسی قول کی تردید کی طرف مؤلف نے بہت سی جگہ اشارہ کیا ہے، جس کا پتہ ان کتابوں
 کے تفحص سے معلوم ہوتا ہے، دوسرے یہ کہ بعض مواقع میں کسی خدشہ کا احتمال ہوتا ہے، یا کسی
 روایت کے مخالف اور تضاد کی طرف وہم جاتا ہے، اس کے انسداد کے لئے مؤلف ایسا
 کرتے ہیں، تیسرے یہ کہ جواز و اباحت کے بیان کرنے کی گوجاحت نہ ہو مگر سنیت
 و استحباب کا اثبات منظور ہو جو قول و فعل شارع پر موقوف ہے اور حکم قیاسی اور مستنبط کو منصوص
 کر دینا کتنا نفع اور اہم ہے۔

(۱۷) کبھی مؤلف رحمہ اللہ ایک ترجمہ منعقد کرتے ہیں جو ان کو مقصود ہے
 مگر روایات میں بعینہ اس کی دلیل نہیں ملتی یا دلیل میں قلت اور تنگی ہے یا کوئی خلجان ہے اس
 لئے ترجمہ کے بعد اس کے مناسب دوسرا ترجمہ بیان کر دیتے ہیں جس کے دلائل بعینہ صریح

موجود ہیں اور ترجمہ ثانی کے مطابق روایت ذکر کرتے ہیں اور مقصود اس روایت سے ترجمہ اولیٰ کا اثبات ہوتا ہے، جو مقصود ہے، ترجمہ ثانی صرف استدلال میں وسعت اور سہولت پیدا کرنے کے لئے لاتے ہیں۔

(۱۸) کبھی ترجمہ میں دو امر مذکور ہوتے ہیں لیکن حدیث صرف ایک جزو کے متعلق مذکور ہوتی ہے جس کو دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ ایک جزو بلا ثبوت رہ گیا مگر مقصود مؤلف چونکہ جزو واحد ہے، دوسرا جزو مسلم اور ظاہر ہے، فقط تبعاً یا احتیاطاً بیان کر دیا ہے، اس لئے اس کے متعلق حدیث بیان کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔

(۱۹) کبھی ترجمہ کے بعد اس کے مطابق حدیث بیان کر کے دوسری روایت ایسی بیان کر جاتے ہیں جس کا تطابق ترجمہ سے ظاہر نہیں ہوتا؛ سو اس کی یہ وجہ ہے کہ حدیث اول میں کوئی امر قابل بیان ہوتا ہے اس کی تکمیل کی ضرورت سے حدیث ثانی لاتے ہیں، اثبات ترجمہ کے لئے نہیں لاتے بلکہ بعض اوقات کسی ضرورت سے حدیث ثانی مخالف ترجمہ بیان کر جاتے ہیں۔

(۲۰) اکثر مواقع میں ترجمہ کا حکم مذکور نہیں ہوتا ترجمہ کو مطلق ذکر کرتے ہیں سوا اکثر مقام میں اس کو بے تکلف ناظرین سمجھ لیتے ہیں مگر بعض مواقع میں علماء میں اختلاف پیش آ جاتا ہے، کبھی اس کی وجہ سے مؤلف پر عدم تطابق حدیث کے الزام کی نوبت آتی ہے، ایسی صورت میں مناسب یہی ہے کہ روایات میں غور کرنے کے بعد ترجمہ میں اطلاق یا تنقید جو اولیٰ ہو اس کو قائم رکھا جاوے اور قید میں بھی موافقت احادیث ملحوظ رہے۔

باب بلا ترجمہ:-

امام بخاریؒ کئی جگہ باب بلا ترجمہ لاتے ہیں، صرف ”باب“ ہوتا ہے ترجمہ نہیں ہوتا

اور اس کے ذیل میں مسند روایت پیش کرتے ہیں، اس سلسلہ میں حضرات شراح نے مختلف توجیہات کی ہیں:

- (۱) امام بخاریؒ کو سہو ہو گیا اس وجہ سے امام بخاریؒ ترجمہ قائم نہ کر سکے۔
 (۲) مصنف کو سہو نہیں ہوا بلکہ کاتب کو سہو ہو گیا ہے یعنی مصنف کا قائم کیا ہوا ترجمہ کاتب سے سہو چھوٹ گیا ہے۔

- (۳) بعض حضرات کہتے ہیں کہ راوی کا تصرف ہے۔ (شرح کرمانی: ج ۱/ص ۱۰۳)
 (۴) حافظ ابن حجرؒ نے بعض مقامات میں یہ کہا ہے کہ مصنف نے قصد بیاض چھوڑی تھی، ترجمہ قائم کرنے کا ارادہ تھا لیکن بعد میں موقعہ نہیں ملا۔

لیکن یہ جوابات درست نہیں کیوں کہ تکمیل کتاب کے بعد تقریباً تینیس سال امام بخاریؒ نے اس کتاب کا درس دیا ہے اور تقریباً نوے ہزار شاگردوں نے امام سے اس کو پڑھا ہے پھر امام بخاریؒ یا کاتب کے سہو کے برقرار رہنے کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے، یا موقعہ نہ ملنے کا عذر کیسے قابل سماعت ہو سکتا ہے۔ پھر دو چار جگہ اگر باب بلا ترجمہ ہوتا تب بھی سہو مؤلف یا سہو کاتب کی گنجائش ہو سکتی تھی، یہاں تو بہت سے ابواب صحیح بخاری میں بلا ترجمہ ہیں۔

- (۵) علامہ کرمانی (شرح کرمانی: ج ۱/ص ۱۰۳) حافظ ابن حجر (فتح الباری: ج ۱/ص ۶۴)، علامہ عینی (عمدة القاری: ج ۱/ص ۱۵۲)، قسطلانی (ارشاد الساری: ج ۱/ص ۱۹۹)، ابن رُشید (مقدمہ لامع: ص ۳۲۲) شیخ نور الحق (تیسیر القاری: ج ۱/ص ۲۰-۲۱) اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری: ص ۲۲) نے عموماً ”باب بلا ترجمہ“ کو کالفصل من الباب السابق قرار دیا ہے، یعنی امام بخاریؒ باب بلا ترجمہ میں ایسی روایت لاتے ہیں جو من وجہ باب سابق سے بھی متعلق ہوتی ہے اور من وجہ مستقل بھی ہوتی ہے، اس لئے یہ باب، سابق باب کے لئے فصل کی طرح ہوتا ہے۔

(۶) کبھی امام بخاریؒ باب سابق سے پیدا شدہ اشکال کو رفع کرنے کے لئے

باب بلاترجمہ لاتے ہیں۔ (تقریر بخاری: ج/۱، ص/۱۲۶)

(۷) یہ باب بلاترجمہ تکثیر فوائد کے لئے ہوتا ہے، یعنی باب کی روایت بہت

سے فوائد کو شامل ہوتی ہے، اگر ترجمہ قائم کیا جائے تو قاری کا ذہن اسی ترجمہ پر مرکوز ہو جاتا اور دیگر فوائد کی طرف توجہ نہ ہوتی، اس لئے امام بخاریؒ بغیر ترجمہ کے باب کو ذکر کرتے ہیں تاکہ تمام فوائد کی طرف ذہن متوجہ ہو سکے۔ (مقدمہ لامع: ص/۳۲۹)

(۸) باب بلاترجمہ رجوع الی الاصل کے لئے ہوتا ہے، یعنی ایک سلسلہ ابواب

چلا آ رہا ہوتا ہے، درمیان میں کچھ ضمنی تراجم آ جاتے ہیں تو اصل سلسلہ کی طرف رجوع کرنے کے لئے باب بلاترجمہ لایا جاتا ہے۔ (مقدمہ لامع: ص/۳۶۷)

(۹) علامہ عینیؒ نے بعض مقامات میں یہ بھی فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ تکثیر

طریق کی طرف اشارہ کرنے کے لئے باب بلاترجمہ لاتے ہیں۔ (مقدمہ لامع: ص/۳۱۸-۳۱۹)

(۱۰) شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ کا ”باب بلاترجمہ“ تحویل کے

طور پر ہوتا ہے جیسے ایک سند کو ذکر کرتے ہوئے ”ح“ لاتے ہیں اور اس کے بعد دوسری سند کو ذکر کرتے ہیں۔ یہ تحویل من سند الی سند ہوتی ہے اور آگے جا کر دونوں سندیں مل جاتی ہیں۔ (رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری: ص/۱۳)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ پوری صحیح بخاری میں کتاب بدء الخلق میں اس کی ایک

مثال موجود ہے اور ایک مثال کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام بخاریؒ نے اس کو اپنی کتاب میں بطور قاعدہ اختیار کیا ہو۔ (مقدمہ لامع: ص/۳۰۹)

(۱۱) شیخ الہندؒ فرماتے ہیں: بعض اوقات مؤلف رحمہ اللہ صرف لفظ باب ذکر

فرما کر اس کے بعد حدیث مسند بیان کر دیتے ہیں، ترجمہ کچھ ذکر نہیں کرتے، شرح رحمہم اللہ

اس کے متعلق چند احتمالات ذکر فرماتے ہیں، جو ناظرین کو معلوم ہیں مگر غور اور تفتیش کے بعد راجح یہ ہے کہ ترجمہ نہ خطا چھوڑا ہے اور نہ سہواً اور نہ اس ارادہ سے کہ دوسرے وقت کوئی ترجمہ مناسب مقام استنباط کر کے قائم کروں گا، بلکہ بالقصد ترجمہ ترک کیا ہے، اور یہی مقصود ہے اور اس ترک کی دو وجہ ہیں:

(اول) یہ کہ یہ باب اپنے سابق باب کے ساتھ مربوط ہو اور اس سے کسی قسم کا تعلق رکھتا ہو۔ جس کو حضرات علماء ”کالفصل من الباب السابق“ سے تعبیر فرماتے ہیں اور حضرات محدثین اپنی تالیفات میں ”باب منہ“ فرما جاتے ہیں، مگر یہ ملحوظ رہے کہ مؤلف وسیع الخیال کے نزدیک تعلق کا احاطہ بھی وسیع ہے۔ (دوسرے) یہ کہ بعض مقامات میں مؤلف بغرض تشہید اذہان اور ایقاظ طبائع ایسا کرتے ہیں، اور غرض یہ ہوتی ہے کہ اس حدیث سے ناظرین اہل فہم بھی کوئی حکم استنباط کریں، باقی یہ امر بدیہی ہے کہ کیف ما اتفق کسی حکم کا اخراج کافی نہ ہوگا بلکہ دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔

اول مؤلف نے اس حدیث سے جو حکم یا احکام نکالے ہوں ان کے ماسوا ہونا چاہئے، دوسرے جن ابواب کے ذیل میں یہ باب بلاترجمہ مذکور ہے انہیں کے مناسب کوئی ترجمہ استخراج کیا جاوے، چونکہ یہ امر مؤلف کی شان اور طرز دونوں کے مناسب ہے اس لئے ہم کو بھی چاہئے کہ جب کوئی باب بلاترجمہ دیکھیں تو اول دیکھ لیں کہ باب سابق کے ساتھ اس کو کسی قسم کا تعلق ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو فہماترجمہ سابق اس کے لئے کافی ہے اور اگر مربوط نہیں تو ہر دو قید مذکورہ بالا پیش نظر رکھ کر ترجمہ جدید کی فکر ضروری ہے، احتمالات محضہ بعیدہ سے یہ امر بہمہ وجوہ مناسب اور مفید ہے، جس قدر ابواب بلاترجمہ مؤلف نے ذکر فرمائے ہیں باوجود کثرت سب انہیں معروضہ دو صورتوں میں منحصر معلوم ہوتے ہیں لیکن بعض مواقع میں تاویل صادق کی حاجت ضروری ہے، تقدیر سے اگر ایک دو باب تمام کتاب میں ایسے نظر

آوے کہ کسی صورت میں داخل نہ ہو سکے تو مقتضائے فہم و انصاف یہ ہے کہ ہم اس کو اپنے تصور فہم پر حمل کریں گے اور جس کو اس سے استنکاف ہو، غایۃ مافی الباب وہ کسی کے سہو و خطا پر محمول فرما کر تمام کتاب میں دو چار جگہ اپنا دل خوش کر لیں جو دفعیہ چشم بد کے لئے بھی مناسب ہے، بالجملة حالت مجبوری کو مستثنیٰ کر کے ایسے ابواب کو انہیں دو صورتوں میں داخل رکھا جاوے گو کسی قدر تکلیف بھی کہیں کرنا پڑے کیوں کہ یہ امر معلوم اور مسلم ہے کہ مؤلف رحمہ اللہ متعدد مواقع میں دور کی مشابہت اور مناسبت سے بھی اپنا مدعا ثابت کرنے سے دریغ نہیں کرتے۔

بعض ابواب ایسے بھی ہیں کہ وہاں دونوں احتمال مجتمع ہو جاتے ہیں یعنی باب سابق سے بھی ربط ہے اور جدید ترجمہ بھی بے تکلف مناسب ہے، یا تراجم جدیدہ متعددہ وہاں چسپاں معلوم ہوتے ہیں، سو ایسے مواقع کے دیکھنے سے بھی یہ امر رائج معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف علام کو تکثیر فوائد بھی ترک ترجمہ پر باعث ہوتی ہے اور تحدید فائدہ کے اندیشہ سے کوئی ترجمہ معین نہیں فرماتے۔

کبھی باب سابق یا ابواب سابقہ میں کوئی خلجان یا اشکال ہوتا ہے، اس کے ازالہ کے لئے باب بلا ترجمہ ذکر کر کے ایسی حدیث بیان کرتے ہیں جس سے خلجان مذکور دفع ہو جاتا ہے، بعض جگہ کسی احتیاط یا کسی اندیشہ کی وجہ سے ترجمہ کی تصریح مناسب نہیں سمجھتے۔

(۱۲) مواقع کثیرہ میں باب کے ساتھ صرف ترجمہ مذکور ہے، مگر حدیث مسند کا ذکر نہیں، ہم ان کو تراجم مجردہ سے تعبیر کریں گے، ان کے متعلق بھی شرح محققین نے چند احتمال ذکر فرمائے ہیں اور جہاں ترجمہ مجردہ آتا ہے وہاں انہیں احتمالات سے کام لیتے ہیں مگر ہمارے نزدیک بعد غوران میں تفصیل الحق بالقبول نظر آتی ہے، اس لئے عرض ہے کہ تراجم مجردہ دو طرح کے ہیں: ایک تو وہ جن کے ماتحت گو حدیث مسند مذکور نہیں مگر ترجمہ کے ذیل

میں آیت یا حدیث یا کسی کا قول مذکور ہے، ان کا نام ہم تراجم مجردہ غیر محضہ رکھ لیتے ہیں اور اس کے نظائر کتاب میں بکثرت موجود ہیں، دوسرے وہ کہ محض ترجمہ منعقد کر کے اس کے بعد کچھ اور مذکور نہیں یعنی جیسے ترجمہ کے لئے حدیث مسند مذکور نہیں ایسے ہی ترجمہ کے ذیل میں بھی کوئی آیت یا حدیث یا اثر داخل نہیں، صرف دعوے کے سوا کوئی چیز موجود نہیں، ان کا نام ہم تراجم مجردہ محضہ مناسب سمجھتے ہیں اور اس کے نظائر بہت کم ہیں، قسم ثانی تراجم مجردہ محضہ میں کچھ ابواب ایسے بھی ہیں کہ ان میں مؤلف رحمہ اللہ نے نفس آیت کو ترجمہ بنایا ہے تو اب تراجم مجردہ کی تین صورتیں ہو گئیں۔

اول تراجم مجردہ غیر محضہ، دوسرے تراجم مجردہ محضہ، جن میں آیات کو ترجمہ بنایا ہے ان کا نام تراجم محضہ صوریہ مناسب ہے، تیسرے تراجم مجردہ محضہ جن میں مؤلف نے اپنے قول کو ترجمہ بنایا ہے ان کا نام تراجم محضہ حقیقیہ رکھ لیجئے، اس تفصیل کے بعد عرض ہے کہ قسم اول یعنی تراجم مجردہ غیر محضہ میں تو چونکہ آیت یا حدیث یا قول مسند قابل احتجاج کو ترجمہ کے ساتھ ذکر کیا ہے، جو کہ اثبات دعویٰ کے لئے بالکل کافی ہے تو ظاہر ہے کہ مؤلف کے ثبوت دعویٰ میں کوئی حالت منتظرہ باقی نہیں جس کی وجہ سے کسی دوسری دلیل کا لانا ضروری سمجھا جائے، دلائل مذکورہ پر مؤلف کا قناعت کرنا کسی طرح موجب خلجان نہیں ہو سکتا، ایسے ہی قسم ثانی یعنی تراجم محضہ صوریہ میں اگر ظاہر میں ترجمہ کے ساتھ کوئی دلیل مذکور نہیں مگر خود ترجمہ چونکہ آیت قرآنی ہے جو کہ دلیل فوق جمیع الادلہ ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنے ثبوت میں کسی دلیل کی حاجت نہیں، ظاہر نظر میں محض ترجمہ نظر آتا ہے اور حقیقت میں وہ دعویٰ دلیلہا نفسہا کا مصداق ہے، اس قسم کے تراجم کا حال بھی بے تکلف اور بطریق اولیٰ وہی ہونا چاہئے جو کہ قسم اول کا مذکور ہوا، ان دونوں قسموں میں مؤلف کے دعویٰ کو بلا دلیل خیال کرنا دعویٰ مخالف دلیل ہے۔

باقی یہ امر کہ ان دونوں قسموں میں مؤلف حدیث مسند حسب عادت مستمرہ کیوں نہیں لائے، صرف آیت وغیرہ پر قناعت کیوں کی؟ سو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شرائط مؤلف کے مطابق کوئی حدیث ایسی نہیں ملی یا حدیث ایسی موجود ہے مگر چونکہ دوسرے موقع میں مذکور ہے اس لئے بوجہ لزوم تکرار یہاں ذکر نہیں کرتے یا تمرین اور تشخید منظور ہے۔

اب باقی رہی تیسری صورت یعنی تراجم محضہ حقیقہ کہ نہ ان کے ساتھ کوئی دلیل مذکور ہے اور نہ خود حجت اور دلیل شمار ہو سکتی ہیں اور اس لئے وہ محض دعویٰ بلا دلیل نظر آتے ہیں، سو ان کے متعلق یہ عرض ہے کہ مکرر ورق گردانی کے بعد بھی ایسے تراجم ہم کو بہت کم ملے جن کا عدد دس تک بھی نہیں پہنچتا اور ہمارے قصور نظر کے احتمال اور اختلاف نسخ کی بنا پر غایہ مافی الباب اس عدد میں قدرے زیادتی بھی ممکن ہے، سو ان تراجم قلیلہ میں اکثر تو ایسے ہیں کہ باب سابق میں یا لاحق میں ان کے مطابق صریح حدیث مسند مذکور ہے، کل دو یا تین باب ایسے ہیں کہ گوان کے آس پاس کے ابواب میں بھی حدیث مطابق نظر نہیں آتی مگر ابواب بعیدہ میں ان کے مطابق حدیث موجود ہے، ان سب باتوں پر نظر ڈالنے کے بعد راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نے ان مواقع میں بھی تراجم محضہ پر بالقصد قناعت کی ہے اور بوجہ احتراز عن التکرار یا بغرض تشخید اذہان یا بہر دو وجہ ان احادیث کو اثبات مدعا کے لئے کافی سمجھا جو ابواب متصلہ یا بعیدہ میں مذکور ہیں۔

استاذ محترم حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب مظاہری فرماتے ہیں:

بنیادی طور پر تراجم بخاری کی تین قسمیں ہیں: (۱) ابواب مجردہ (۲) ابواب غیر مجردہ (۳) ابواب بلا ترجمہ۔

پھر ابواب مجردہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مجردہ محضہ (۲) مجردہ غیر محضہ۔

پھر مجرّدہ محضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مجرّدہ محضہ صوریہ (۲) مجرّدہ محضہ حقیقیہ۔

ابواب غیر مجرّدہ: یہ وہ تراجم ہیں جن کے تحت احادیث مسندہ مرفوعہ مذکور ہوں۔

ابواب مجرّدہ غیر محضہ: یہ وہ تراجم ہیں جن کے تحت کوئی حدیث مسند مرفوع تو مذکور نہ ہو؛ البتہ کوئی آیت کریمہ یا حدیث غیر مسند یا کوئی اثر یا قول سلف درج ہو جو اثبات مدعی کے لیے کافی ہوتا ہے، مثلاً باب الریاء فی الصدقة (صحیح البخاری: ۱۸۹/۱) میں آیت کریمہ: یأیہا الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والأذى، اور باب استواء الظہر فی الركوع۔ (صحیح البخاری: ۱۰۹/۱) میں حدیث غیر مسند ہے: قال أبو حمید فی أصحابہ: رکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم هصر ظہرہ، اور باب صلاة الطالب والمطلوب را کبا راجلا (صحیح البخاری: ۱۲۹/۱) میں قول اوزاعی: كذلك الأمر عندنا إذا تخوف الفوت مذکور ہے۔

ابواب غیر مجرّدہ لانے کی وجوہ:

(۱) مذکورہ مسئلہ کے مطابق مصنف کے پاس کوئی مسند مرفوع روایت ان کی

شرط کے مطابق نہیں ہوتی ہے۔

(۲) یا وہ روایت کسی دوسرے موقع پر مذکور ہوتی ہے اس لیے تکرار سے احتراز

کرتے ہوئے اس کو یہاں ذکر نہیں کرتے ہیں۔

(۳) اس سے تشخیز اذہان مقصود ہوتا ہے۔

(۴) مشہور یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے ترجمہ کے موافق تفتیش حدیث کی فرصت

نہیں پائی اس لیے کسی مرفوع مسند روایت کو باب کے تحت ذکر نہیں فرمایا۔

(الابواب والتراجم: ۵۹/۱، مقدمہ مایفیع الناس فی شرح قال بعض الناس: ص ۴۰)

ابواب مجرّدہ محضہ صوریہ: یہ وہ تراجم ہیں جن کے تحت نہ کوئی حدیث مسند مرفوع،

نہ کوئی آیت قرآنی، نہ حدیث غیر مسند، نہ قول سلف مذکور ہوتا ہے، البتہ خود ترجمۃ الباب ہی کسی آیت یا حدیث یا قول سلف پر مشتمل ہوتا ہے، مثلاً باب قوله وإذ صرنا إليك نفرا من الجن الخ۔ (صحیح البخاری: ۴۶۵۱) اس طرح کا عمل کرنے کی چند وجوہات ہیں: (۱) تکرار سے احتراز (۲) کسی حدیث صحیح کا بخاری کی شرط پر نہ ہونا (۳) تضحید اذہان۔

ابواب مجرودہ محضہ حقیقیہ: یہ وہ تراجم ہیں جن میں مصنف اپنی ذاتی عبارت کو ترجمہ بناتے ہیں اس کے بعد مسند، غیر مسند حدیث، یا آیت قرآنی یا اثر میں سے کسی کو بھی نہیں لاتے ہیں جس کی بنا پر وہ تراجم دعویٰ بلا دلیل نظر آتے ہیں، یا تو یہ عمل تکرار سے احتراز کی وجہ سے ہے، یا اس سے امتحان مقصود ہوتا ہے، گویا کہ امام بخاری قاری بخاری کو محدث بنانا چاہتے ہیں کہ بتلائیے مذکور فی الباب مسئلہ کس حدیث سے مستنبط ہے؟ (الابواب والتراجم للشیخ زکریا: ۵۹/۱، تقاریر شیخ الہند الابواب والتراجم: ص ۱۰۹-۱۳، مقدمہ ما یمنع الناس فی شرح قال بعض الناس: ص ۳۸-۴۱)

باب بلا ترجمہ مع وجوہ ایراد

ایسے ابواب پوری بخاری شریف میں تقریباً ۶۳ ہیں اور سب سے پہلا باب بلا ترجمہ کتاب الایمان ص ۷۷ پر ہے۔ (الابواب والتراجم: ۶۵۱-۶۶)

(۱) بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ناقلین کا سہو ہے، حضرت امامؒ نے تو ترجمۃ الباب لکھا تھا لیکن ناقلین سے سہو ترک ہو گیا۔ (فتح الباری: ۶/۶۹۵)

(۲) حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا باب سابق باب کا تتمہ ہوتا ہے، آئندہ آنے والا مضمون نہ تو سابق باب سے بالکلیہ متحد ہے نہ بالکل مغایر ہے، بلکہ من وجہ

سابق باب سے متعلق ہے، اس لیے ترجمۃ الباب کی ضرورت نہیں ہے، اور من وجہ مغایر ہے اس لیے لفظ 'باب' بطور علامت لکھ دیا گیا، یہی قول رائج ہے اور اکثر شرح نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ (البخاری بشرح الکرمانی: ۱۰۳/۱، فتح الباری: ۸۷/۱، عمدۃ القاری: ۱۷۳/۱، ارشاد الساری: ۱۶۸/۱،

مقدمہ لامع: ۹۴/۱-۹۵، الابواب والتراجم لشیخ الہند: ص ۱۰، مقدمہ فیض الباری: ص ۳۷)

(۳) حضرت امامؒ ترجمہ چھوڑ کر طلباء کا امتحان اور ان کے ذہن کی تمرین کرانا چاہتے ہیں کہ از خود حدیث مذکور سے کوئی مناسب مسئلہ اخذ کر کے ترجمۃ الباب میں قائم کریں، شاہ صاحبؒ نے شیخ الہندؒ کے حوالہ سے اس کو ذکر فرمایا ہے۔

(مقدمہ فیض الباری: ص ۳۷)

قرآن کریم کے متعلق امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اجتہادی منہج

کتاب اللہ کی تعریف:

کتاب اللہ کا مصداق کیا ہے، اس میں امت مسلمہ کا کوئی اختلاف نہیں ہے؛ لیکن جہاں تک اس کی تعریف کا تعلق ہے، اس میں اصولیین نے اپنے اپنے علم و بصیرت کی رو سے مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں:

امام بزدوی نے کتاب اللہ کی حسب ذیل تعریف کی ہے: اما الكتاب فالقرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنقول

عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلا متواترا بلا شبهة. (كشف بزدوی: ۲۱/۱)

الكتاب هو القرآن المنزل. آمدی نے اس تعریف کو اقرب کہا ہے۔

الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه. یہ تعریف ابن حاجب نے کی ہے۔ (مختصر، ج: ۲، ص: ۸۰)

هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتلو المتواتر. شوکانی نے اس تعریف کو سب سے بہتر کہا ہے۔

لفظ قرآن کا اطلاق جس طرح کلام مقروء اور کلام لفظی پر ہوتا ہے، اسی طرح اس کلام ازلی اور کلام نفسی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، جو غیر مخلوق اور قدیم ہے؛ (توضیح وتلویح: ۱/۲۷، ۲۸) لیکن ایک اصولی کی نظر میں احکام کا مدار چوں کہ کلام لفظی پر ہوتا ہے کلام نفسی پر نہیں، اسی لئے کتاب یا قرآن کے الفاظ کلام لفظی کے لئے بولے جاتے ہیں کلام نفسی کے لئے نہیں اور اسی لئے قرآن کریم کی تعریف میں ”المنزل على رسول الله“ کی قید کا مقصد اس کلام ازلی و کلام نفسی کو خارج کرنا ہے۔ (آمدی، ج: ۱، ص: ۸۲، توضیح وتلویح، ج: ۱، ص: ۲۸)

”المكتوب في المصاحف“ کی قید سے اس حصہ کو خارج کرنا مقصود ہے جس کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے، لیکن حکم باقی ہے، مثلاً الشیخ والشیخوخة اذا زنيا فارجموهما ألبتة نکالا من الله۔ (کشف بزدوی، ۲۱/۱)

ان تعریفات میں الفاظ کا اختلاف اور قیود کی کمی و بیشی صرف مناسبت، کفایت اور حسن تعبیر پر ہے، نتیجہ میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے مشہور کو بھی متواتر کی ایک قسم شمار کیا ہے اور اس قول کی بناء پر ”بلا شبہ“ کی قید سے مشہور قراءات خارج ہو جائے گی اور اگر مشہور، متواتر کی قسم نہ ہو تو اس صورت میں ”بلا شبہ“ صرف نقل متواتر کی تاکید ہوگا۔ (کشف بزدوی، ۲۱/۱)

صاحب تلویح کہتے ہیں کہ ”بلا شبہ“ کی قید کا مقصد یہ ہے کہ سورہ نمل کے سوا باقی

مقامات سے تسمیہ قرآن ہونے سے خارج ہو جائے، ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قیدزائد ہے، چوں کہ مقصود اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ (تلوٰح: ۱/۲۷)

امام بزدوی نے کتاب کی جو تعریف کی ہے اس میں تین قیود خاص ہیں: المنزل علی رسول اللہ، المکتوب فی المصاحف اور المنقول عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بلا شبہة۔

علامہ ابن الہمام نے اللفظ العربی کی قید بھی لگائی ہے اور علامہ شوکانی نے کلام اللہ اور المملوکی قیود بھی نقل کی ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری کے احکام کو کتاب و سنت کے دلائل سے آراستہ کیا ہے، ساتھ میں صحابہ کرام اور بعد کے ائمہ کے اقوال بھی نقل کئے ہیں؛ البتہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ کو سنت پر مقدم کرتے ہیں اور سنت کو کتاب اللہ کے تابع قرار دیتے ہیں، جب کہ بعض محدثین سنت کو کتاب اللہ پر بطور قاضی (فیصل) قرار دیتے ہیں، چنانچہ بخاری شریف میں عنوان قائم کرتے ہیں ”باب فضل القرآن علی سائر الکلام“۔ (قبل حدیث: ۵۰۲۰)

اور بھی دیگر کئی مواقع کا مطالعہ بتاتا ہے کہ آپ کتاب اللہ کو شریعت کا مصدر اول قرار دیتے ہیں اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ آپ رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ اور اس سے متعلق مسائل و احکام کا بھی بہت زیادہ اہتمام سے ذکر فرماتے ہیں، جو اور دیگر کتب حدیث میں نظر نہیں آتا ہے۔

امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک حدیث کے بارے میں دریافت کیا گیا اور عرض کیا گیا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تو اس کو صحیح قرار دیا ہے، امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

محمد بن اسماعیل مجھ سے زیادہ صاحب نظر ہیں، وہ لوگوں میں سب سے زیادہ عقل مند ہیں، اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک کے ذریعہ جن اوامرو نواہی کو ذکر فرمایا ہے ان کو قرآنی مأخذ سے سمجھا، انہوں نے قرآن پڑھا تو قلب و نگاہ اور کان سب کو مشغول کر دیا، اس کی مثالوں کے بارے میں خوب تفکر و تدبر کیا اور حرام و حلال کا علم حاصل کیا۔ (مقدمہ فتح الباری، ص: ۸۴-۸۵)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے کاتب محمد ابو حاتم فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ مجھے کسی ایسی چیز کا علم نہیں ہے، جس کی ضرورت ہو اور وہ قرآن و سنت میں موجود نہ ہو۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”میں نے دریافت کیا کہ کیا اس کو جاننا ممکن ہے؟ فرمایا: ہاں! کتاب اللہ کے بارے میں تدبر و تفکر کرنے، اس کی آیات کے مدلولات و محامل کو سمجھنے اور اس کی گہرائیوں اور پنہائیوں کا ادراک کرنے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو ایک خاص امتیاز حاصل ہے، اس کی سب سے واضح دلیل وہ آیات کریمہ ہیں، جو صحیح بخاری کے تراجم ابواب میں پھیلی ہوئی ہیں، جن سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سے معانی مستنبط کئے ہیں، اور بہت سے نکات اور باریکیوں کی جانب اشارہ فرمایا ہے، جو بھی صحیح بخاری کے ابواب و تراجم کا غور و فکر اور باریک بینی کے ساتھ مطالعہ کرے گا اس کے سامنے یہ بات خود بخود منکشف ہو جائے گی۔“ (آفتاب بخاری ص: ۸۳، ۸۴)

علامہ مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ومن عاداتہ فی استنباط المسائل الفقہیۃ؛ بل فی الصحیح کله، انه یدکر اولاً: آیات القرآن الکریم، ثم الحدیث المرفوع، أو آثار الصحابة، أو فتاوی علماء التابعین. وهذه الأمور لا بد منها للمجتہد. (سیرۃ الامام البخاری للمبارک فوری، ص: ۲۱۹)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پوری کتاب میں اس بات کا التزام رکھا ہے کہ اس میں صرف احادیث صحیحہ لائے، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، اس کے ساتھ انہوں نے فقہی مسائل اور حکیمانہ نکتوں کا بھی لحاظ رکھا ہے، چنانچہ متون احادیث سے بہت سے معانی استنباط فرماتے ہیں، جو مناسب طریقے سے پوری کتاب میں موجود ہیں، اسی طرح آیات احکام کی طرف بھی پوری توجہ رکھی، یہ اور اس سے بھی عجیب و غریب معانی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کی اصل غرض احادیث کے ذخیرہ میں سے صحیح و مستفیض اور متصل کا انتخاب ہے اور فقہ و سیرت اور تفسیر کا بھی استنباط کیا ہے اور اخذ حدیث میں جو شرط انہوں نے مقرر کی تھی وہ بدرجہ کمال پوری کی ہے۔

(حجۃ اللہ البالغہ: ۱/۱۵)

اس سے معلوم ہوا کہ امام موصوف کا مقصود اعظم اپنی الجامع الصحیح میں طرق استنباط ہے، اسی لئے ”فقہ البخاری فی تراجمہ“ کہا گیا ہے، بخاری کا سارا کمال ان کے تراجم ابواب میں ہے۔ (لامع ص: ۲۴، آفتاب بخاری، ص: ۱۷۳)

قال المبارکفوری: وهو (البخاری) في استنباطه للمسائل يتبع اسلوباً حسناً جداً، وهو انه اول ما يستدل، يستدل بالآيات القرآنية، يراعي قبل كل شيء التطبيق والتوفيق بين الآية والحديث، وفي طيه تفسير الآية بالحديث او الحديث بالآية، وله اسلوب لطيف ودقيق في الاستدلال، حتى ان كثيرا من غير العارفين يقعون في حيرة، ويجعلونه هدفاً لطنعهم واعتراضهم.

(سیرۃ الامام البخاری للمبارکفوری: ۱۸۹)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمۃ الباب میں آیت کریمہ کے ساتھ اپنا یاد دوسرے کا قول

نقل کرتے ہیں اور پھر احادیث پیش کرتے ہیں:

جیسے آیت کریمہ: الحج اشھر معلومات میں آیت کریمہ کے بعد حضرت عبداللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال نقل کئے ہیں۔ (کتاب الحج قبل حدیث ۱۵۶۰) اور باب الحزبة والموادعة میں قاتلوا الذین لا یؤمنون الخ (التوبة: ۲۹) میں آیت کریمہ کے ساتھ ابن عیینہ کا قول نقل کیا۔ (کتاب الجزی قبل حدیث ۳۱۵۶) اور باب وکلوا واشربوا الخ.. (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۵۰۹) اور باب قول اللہ تعالیٰ لا تدخلوا بیوت النبی الخ (کتاب اخبار الاحاد قبل حدیث ۷۲۶۲) میں تفسیر کرتے ہوئے اپنا قول نقل کیا ہے۔

کبھی آیت کو ترجمۃ الباب کے طور پر ذکر کرتے ہیں؛ اور اس کے ساتھ

ترجمہ میں کوئی بات نقل نہیں فرماتے ہیں:

البتہ اس کے بعد احادیث ذکر کرتے ہیں، جیسے باب قول اللہ تعالیٰ: یا ایہا الذین امنوا لاتأکلوا الربوا الخ.. (کتاب البیوع قبل حدیث ۲۰۸۳) اور باب قول اللہ تعالیٰ ان یصالحا بینہما صلحا (کتاب الصلح قبل حدیث ۲۶۹۴) اہل کوفہ؛ عاصم، حمزہ اور کسائی کی قراءت میں ”یُصْلِحَا“ ہے اور باقی قراء نے ”یَصَالِحَا“ پڑھا ہے، اور باب ”وَمَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَتَعْمِدًا“ الخ (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۵۹۰)۔ اس طرح کی مثالیں کتاب التفسیر میں بہت زیادہ ہیں۔

کبھی صرف آیت سے ترجمہ قائم کرتے ہیں اور اس کے ماتحت احادیث ذکر نہیں کرتے ہیں:

باب من استأجر اجیرا (کتاب الاجارة بعد حدیث ۲۲۶۶) اور باب قول اللہ تعالیٰ وابتلوا الیتیمی الخ. (کتاب الوصایا بعد حدیث ۲۷۶۳) اور باب قول اللہ تعالیٰ ومن لم یستطع منکم طولا الخ.. (کتاب المحاربین من اهل الکفر والردة بعد حدیث ۶۸۳۶)

آیات کو سند بناتے ہوئے احکام کا استنباط کرنا:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کئی احکام شرعیہ کو آیات کی روشنی میں پیش کیا ہے؛ اس کی مختلف شکلیں اپنائی ہیں، احکام سے استدلال کے لئے کثرت سے آپ نے آیات کو بطور استناد پیش کیا ہے، قریب قریب پچاس سے زیادہ مقامات پر آپ نے ایسا کیا ہے، میں صرف چند کی کتاب اور حدیث نمبر کا حوالہ دینا کافی سمجھتا ہوں: (۱) کتاب الایمان قبل حدیث ۲۶ (۲) کتاب مواقیات الصلاة قبل حدیث ۵۶۴ (۳) کتاب الزکوۃ بعد حدیث ۱۴۴۴ (۳) کتاب الحج قبل حدیث ۱۵۸۸۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کئی مواضع میں آیات سے استدلال کرتے ہوئے اس سے ترجمہ قائم کیا ہے: (۱) کتاب الجنائز قبل حدیث ۱۳۶۹ (۲) کتاب الشهادات بعد حدیث ۲۶۳۷۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قرآن کریم سے جو شغف و تعلق تھا اس کا اظہار انہوں نے اس طرح کیا ہے کہ اپنی صحیح میں کتاب التفسیر کے عنوان سے مستقل کتاب قائم کی اور اس کو سورتوں کی ترتیب پر مرتب کیا، اس میں وہ احادیث بھی لائے جو اس سورت سے متعلق تھیں یا جو آیات کی شرح (کتاب اللباس قبل حدیث ۵۷۸۳، شان نزول؛ وقت نزول (کتاب التفسیر حدیث ۴۶۰۶) بیان نسخ یا اس سے کسی بھی درجہ میں متعلق ہو) کتاب الکفالة حدیث ۲۲۹۴، اس سلسلہ میں صحابہ کرام یا تابعین سے جو مروی تھا اس کو بھی نقل کر دیا اور ہر سورت کے شروع میں احادیث ذکر کرنے سے پہلے اس سورت کے بعض مشکل، مبہم اور غریب الفاظ کے معانی بھی بیان کئے ہیں، کبھی علمائے لغت یا تفسیر میں سے کسی کی طرف اقوال کو منسوب کرتے ہیں اور کبھی بغیر نسبت کے بھی نقل کیا ہے۔

مثال کے طور پر سورتوں کی ابتداء میں تفسیری نکات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قال البخاری: سورة آل عمران: تُقِيَّةٌ [آية ۲۸] وَتَقِيَّةٌ: واحد، صِرَّ [۱۱۷]:
 بُرْد، شَفَا حُفْرَةَ [۱۰۳]: مثل شَفَا الرِّكْبَةِ، وهو حَرْفُهَا، تُبَوِّئُ [۱۲۱]: تتخذ
 معسكراً، المسوِّم: الذي له سيماءٌ بعلامة او بصوفة او بما كان، رِيَّوُونَ [۱۴۶]:
 الجميع، والواحد: رِيٍّ، تَحْشُوْنَهُمْ [۱۵۲]: تستأصلونهم قتلاً، عُزِّي [۱۵۶]:
 واحدها غَزِي، سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا [۱۸۱]: سنحفظ، نُزُلَا [۱۹۸]: ثوباً، ويجوز: وَمُنْزَلٌ
 من عند الله، كقولك: انزلته، وقال مجاهد: وَالْخَيْلُ الْمُسَوِّمَةُ [۱۴]: الْمُطَهَّمَةُ
 الْحِسَانُ، وقال ابن جبير: وَحَصُوراً [۳۹]: لا يأتِي النساء، وقال عكرمة: مِنْ
 قَوَرِهِمْ [۱۲۵]: من غضبهم يوم بدر، وقال مجاهد: يُخْرِجُ الْحَيَّ [الانعام: ۹۵]:
 النُّطْفَةَ تَخْرِجُ مَيِّتَةً، ويُخرج منها الحي، والإبْكَر [۴۱]: اول الفجر، العشي: مَيْلُ
 الشمس -أراه- الى ان تَغْرُبَ. (كتاب التفسير بعد حديث ۴۵۴۶)

مثال آخر: قال البخاري: سورة لم يكن، بسم الله الرحمن الرحيم،
 مُنْفَكِّينَ [۱]: زائلين، قِيَمَةٌ [۳] القائمة، ذِيْنُ الْقِيَمَةِ [۵]: أضاف الدِّين الى
 المؤنث. (كتاب التفسير بعد حديث ۴۹۴۹)

کبھی لفظ ”یعنی“ وغیرہ کا اضافہ کر کے آیات کو سمجھاتے ہیں:

مثلاً و سئل القرية (یوسف: ۸۲) واسأل العیر یعنی اهل القرية و اهل العیر
 (کتاب احادیث الانبیاء بعد حدیث ۳۳۱۱) اس تفسیر میں ابو عبیدہ کی متابعت کی ہے (فتح الباری: ۶/۴۴۹)
 اسی طرح مشکل اور مجمل کلمات کو بھی بیان کرتے ہیں، جن کی تفصیل اصول فقہ کے مباحث
 کے ضمن میں ہوگی۔

قرآن کریم کے متعلقات (علوم القرآن) سے بحث

قراءت متواترہ و شاذہ

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قرآن شریف صرف وہ ہے جو بطریق تواتر منقول ہے اور جو بطریق شاذ یا آحاد منقول ہے وہ قرآن شریف نہیں۔ (الاتقان: ۱/۷۷)

البتہ یہ بات بحث طلب ہے کہ قرآن کی کونسی قراءتیں متواتر ہیں اور کونسی شاذ، اصولیین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ قراءت عشرہ متواتر ہیں اور باقی شاذ، اور فقہاء میں سے بعض حضرات اصولیین سے متفق ہیں، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک قراءت سبعہ متواتر ہیں اور باقی شاذ، البتہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ قراءت سبعہ اپنے ائمہ سے تو بلاشبہ متواتر ہیں، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا تواتر محل نظر ہے۔ (الاتقان: ۱/۸۰)

حقیقت یہ ہے کہ قراءت کے تواتر اور شذوذ کے بارے میں اصولیین یا فقہاء کے مقابلہ میں اصحاب فن یعنی قراء کی بات زیادہ معتبر ہونی چاہئے، اسی لئے علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں علامہ جزری کی بات کو سب سے اچھا کہا ہے۔

علامہ جزری نے قراءت کے تواتر کے لئے تین شرائط مقرر کئے ہیں: عربیت سے موافقت، خط مصحف عثمانی سے موافقت اور سند کی صحت، اور جس قراءت میں ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو؛ علامہ جزری اسے ضعیف اور شاذ کہتے ہیں، خواہ وہ ائمہ سبعہ سے منقول ہو یا ان سے بھی بڑے کسی آدمی سے، علامہ جزری نے اسے سلف اور خلف میں سے محققین کا مسلک قرار دیا ہے۔ (الاتقان: ۱/۷۵)

قراءت شاذہ کا قرآن نہ ہونا متفق علیہ ہے، البتہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اسے ظنی

حجت مانتے ہیں۔ (آمدی: ۱/۸۳)

بقول امام الحرمین امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ظاہر مذہب یہی ہے۔ لیکن ابن السبکی لکھتے ہیں کہ شوافع کا صحیح مذہب یہ ہے کہ قراءت شاذہ چوں کہ خبر کے مرتبہ میں آجاتی ہے، اس لئے اس سے احتجاج درست ہے۔ (جمع: ۲۳۱/۱) اسی لئے سارق کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت میں چوں کہ فاقطعوا ایمانہما ہے، اس لئے بہت سے شوافع اس سے قطع یمین پر احتجاج کرتے ہیں اور صوم کفارہ یمین میں تتابع کو اس لئے ضروری قرار نہیں دیتے کہ متابعات کی قراءت منسوخ ہے۔ (محلّی شرح جمع، ج: ۱، ص: ۲۳۲)

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اسی متابعات کی قراءت کی وجہ سے احناف صوم کفارہ یمین میں تتابع کو ضروری قرار دیتے ہیں، احناف یہ کہتے ہیں کہ یہ قراءت نہ تو قرآن ہے، اور نہ صرف ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا مذہب، بلکہ یہ بمنزلہ خبر کے ہے اور خبر بھی چوں کہ مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، اس لئے اس کا لحاظ ہوگا، گویا احناف کے نزدیک تردد اس میں نہیں کہ یہ خبر ہے یا نہیں، بلکہ تردد اس میں ہے کہ یہ قرآن ہے یا خبر، اور جب قرآن نہیں تو اس کا خبر ہونا متعین ہو گیا۔ (کشف، منار: ۱۳/۱)

اس موقع پر اتنی بات اور واضح ہو جانی مناسب ہے کہ قضاء رمضان کے بارے میں بھی حضرت ابی کی قراءت میں متابعات کی زیادتی ہے، لیکن چوں کہ یہ مشہور نہیں بلکہ آحاد ہے، اور آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، اس لئے احناف نے اس کا لحاظ نہیں کیا اور قضاء رمضان میں تتابع کو ضروری قرار نہیں دیا۔ (کشف، منار: ۱۲)

مختلف قراءات جن سے مجتہدین کے استنباط میں تبدیلی ہوتی ہے:

اس کو، نیز نسخ و منسوخ کی بحث کو بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں

خاص ذکر کیا، اگرچہ اس کا ذکر احادیث کے ضمن میں کیا ہے، اختلاف قراءات، ناسخ و منسوخ، لغة القرآن اور اسباب نزول کا استنباط احکام میں بڑا دخل ہے، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مجتہد کو اشارہ کیا کہ وہ استخراج مسائل کے وقت ان ابحاث کو بھی پیش نظر رکھے۔

قراءات کا ذکر:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کسی جگہ قراءات واحدہ اور کسی جگہ قراءات متعدده کو ذکر کیا ہے، جس سے معنی اور حکم کا اختلاف مرتب ہوتا ہے۔

قراءات صحیحہ (جس کے مقابلہ میں دوسری قراءات ذکر نہیں کی) کی مثال:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: في الحرام يُكْفَرُ، وقال ابن عباس: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة. عاصم کی قراءت میں اُسوة ہے، اور باقی حضرات کی قراءات میں اُسوة ہے۔ (کتاب الاقناع ۲/۳۶۶- کتاب التفسیر حدیث ۴۹۱۱) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری جگہ (حدیث ۱۱۰۱) اُسوة کا لفظ ذکر کیا ہے۔

(۲) باب قوله ما ننسخ من آية او ننسأها (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۴۸۱) نُنْسَأُهَا ابن کثیر مکی اور ابو عمرو بصری کی قراءت ہے، باقی حضرات نے نُنْسِهَا پڑھا ہے، ننسأها مؤخر کرنے کے معنی میں ہے اور ننسها نسیان (بھول) سے ہے۔

(فتح الباری: ۸/۱۶۸)

(۳) کتاب الزکوۃ حدیث ۱۴۱۹ سے پہلے آیت لا یبع فیہ ولا حلة ولا شفاعۃ نصب کے ساتھ بلاتونین کے ابن کثیر اور ابو عمرو کی قراءت ہے اور باقی حضرات نے لا یبع ولا حلة ولا شفاعۃ رفع اور تونین کے ساتھ پڑھا ہے، فتح الباری میں ضمہ کے ساتھ ہے اور نسخۃ یونینیہ وغیرہ میں فتح کے ساتھ ہے۔

(۴) اور اسی طرح لمستم (بافتح) حمزہ اور کسائی کی قراءت میں اور لمستم (بالمد) باقی قراء حضرات کی قراءات میں ہے۔ (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۶۰۷)

کچھ وہ مثالیں بھی ہیں جن میں دونوں قراءات صحیح ہونے کے ساتھ معنی میں ایک دوسرے کے مقابل ہیں، اس اختلاف معنی کو واضح کرتے ہوئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دونوں کو ذکر کرتے ہیں جیسے:

(۱) سورہ نور میں فَرَضْنَاهَا اور فَرَضْنَاهَا دونوں کو نقل کیا ہے، فَرَضْنَاهَا: انزلنا فیہا فرائض مختلفہ، ومن قرأ ”فَرَضْنَاهَا“ یقول فَرَضْنَاهَا عَلَیْکُمْ وَعَلَى مَنْ بَعْدَکُمْ۔ (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۷۴۵)

(۲) وقرأ اعمش وعاصم (فَعَدَلْكَ) بالتخفيف وقرأه اهل الحجاز بالتشديد، وَاَرَادَ مُعْتَدِلَ الْخَلْقِ۔ (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۹۳۸) عاصم، حمزہ اور کسائی وغیرہ کو فین کی قراءت بالتخفيف ہے اور باقی حضرات تشدید کے ساتھ پڑھتے ہیں۔

(الاقناع: ۲/۸۰۶)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ قراءات شاذہ کو دوسری قراءات کے ساتھ نقل کیا ہے اور کبھی صرف شاذہ کو بھی نقل کیا ہے، جیسے:

(۱) قال البخاري: عن ابي اسحاق انه سمع رجلا سأل الاسود: فهل من مُدَّكر، او مُدَّكر، فقال: سمعت عبد الله يقرأها فهل من مُدَّكر، قال: وسمعت النبي صلى الله عليه وسلم، يقرأها ”فهل من مُدَّكر“ دالاً۔ (حدیث: ۴۸۷۱)

اس میں مُدَّكر کا لفظ شاذ ہے، قتادہ اور بعض سلف سے منقول ہے، لیکن قراءت سبعہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب کے ماتحت حدیث ابن عباس ذکر کی، جس میں نہیں ہے۔ (فتح الباری: ۸/۶۱۸)

(۲) قرائۃ العامة ”یطبقونہ“ وهو اکثر۔ (کتاب التفسیر قبل حدیث ۲۵۰۵)
 ”یُطَوِّقُونَهُ“ اور یہ قراءت شاذہ ہے۔

(۳) (۱) انہم یثنونہ صدورہم (حدیث ۲۶۸۱) ترجمۃ الباب میں یُثْنُونَ قراءت متواترہ ذکر کی ہے اور حدیث باب میں یُثْنُونِ قراءت شاذہ نقل کی ہے۔

(۲) فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ (حدیث ۴۷۰۱) اولاً نقل کیا ہے اور حدیث کے اخیر میں فُزِعَ نقل کیا ہے، کچھ نسخوں میں فزع لکھا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ (بخاری ۱۳/۴۵۹) اور یہ قراءت شاذہ ہے، اسی طرح وما خلق الذکر والانثی کی جگہ علقمہ کی قراءت والذکر والانثی۔ (حدیث ۲۹۴۴) اور وَتَبَّ کی جگہ وَقَدْ تَبَّ (۴۹۷۱) اور وَكَانَ وَرَائِهِمْ کی جگہ ابْنِ عَبَّاسٍ کی قراءت ”وَكَانَ اِمَامِهِمْ“ (حدیث ۴۷۲۶) اور لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم کے ساتھ ”فَیْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ“ کا اضافہ کیا (حدیث: ۲۰۹۸) اور الْحِی الْقِیَوْم کی جگہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی قراءت الْحِی الْقِیَام (قبل حدیث ۴۹۲۰) نقل کی ہے، یہ سب قراءات شاذہ ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی اشارہ کیا ہے کہ صحابہ کرام کا آپس میں قراءت کا اختلاف ہوتا تھا اور یہ نسخ کا علم نہ ہونے کی وجہ سے تھا۔ (حدیث ۴۴۸۱)

ناسخ و منسوخ ذکر کرنے کا اہتمام:

قرآن کریم کے ساتھ شغف کی وجہ سے آپ نے ان احادیث و آثار کا بھی خصوصی طور پر ذکر کیا ہے، جو آیات کے ناسخ و منسوخ کو واضح کرتی ہیں، اصولیین نے نسخ کی مختلف اقسام ذکر کی ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عموماً ان تمام کو ذکر کیا ہے۔

نسخ کی مختلف صورتیں:

کتاب اصول میں نسخ کی جو تفصیلات ملتی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخ کی حسب ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں، اگرچہ ان کو مزید پھیلا یا جائے تو کچھ مزید صورتیں بھی نکل سکتی ہیں:

(۱) کتاب کا کتاب سے نسخ۔

(۲) سنت کا سنت سے نسخ۔ (متواترہ کا متواترہ سے، آحاد کا آحاد سے، متواترہ کا آحاد سے اور آحاد کا متواترہ سے)

(۳) سنت کا کتاب سے نسخ۔ (۴) کتاب کا سنت سے نسخ۔

(۵) کتاب و سنت کا اجماع سے نسخ۔ (۶) اجماع کا اجماع سے نسخ۔

(۷) قیاس کا اجماع سے نسخ۔ (۸) قیاس کا قیاس سے نسخ۔

(۹) کتاب و سنت و اجماع کا قیاس سے نسخ۔

کتاب کا کتاب سے نسخ:

جو لوگ نسخ کے قائل ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ کتاب کا کتاب سے نسخ جائز ہے، مثلاً: ”اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نحوکم صدقة، کا“ ءأشفتکم ان تقدموا بین یدی نحوکم صدقات“ سے نسخ، یا مثلاً: ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین“ کا ”الآن خفف الله عنکم“ سے نسخ۔

سنت کا سنت سے نسخ:

قائلین نسخ کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ سنت متواترہ کا متواترہ سے، آحاد کا متواترہ سے

اور آحاد کا آحاد سے نسخ جائز ہے، مثلاً: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے زیارت قبور سے منع فرمایا تھا، بعد میں اس حکم کو منسوخ کر دیا اور یہ فرما دیا کہ کنت نہیتم عن زیارة القبور، الا فزوروا، یا مثلاً: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ جو شخص چوتھی بار شراب پیئے اسے قتل کر دو، لیکن اس حکم کو آپ نے اپنے عمل سے منسوخ قرار دیا کہ ایک ایسے شخص کو آپ کی خدمت میں لایا گیا جنہوں نے چوتھی بار شراب پی تھی، لیکن آپ نے ان کو قتل نہ فرمایا۔

(آمدی ۲: ۱۸۱)

سنت کا کتاب سے نسخ:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول یہ ہے کہ قرآن سے سنت کا نسخ جائز نہیں۔ (الرسالہ: ۱۰۸) لیکن جمہور اشاعرہ، معتزلہ اور فقہاء اس کے جواز کے بھی قائل ہیں اور وقوع کے بھی، مثلاً بیت المقدس کی طرف توجہ کا حکم قرآن کریم میں نہیں ہے، یہ صرف سنت سے ثابت ہے، لیکن یہ حکم کتاب اللہ کی آیت سے منسوخ ہوا، ”فول وجھک شطر المسجد الحرام“۔ (کشف بزدوی ۳: ۹۰۲)

کتاب کا سنت سے نسخ:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، ان کے اکثر اصحاب، اکثر اہل ظاہر اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کے نزدیک سنت متواترہ سے کتاب کا نسخ جائز نہیں، لیکن اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین اور فقہاء میں سے امام مالک اور احناف اس کے جواز کے قائل ہیں، اگرچہ وقوع میں ان کا اختلاف ہے۔

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ محققین شوافع بھی اس مسئلہ میں جمہور فقہاء

و متکلمین کے ساتھ ہیں۔ (بز دوی: ۳/ ۸۹۶، للمع: ۳۳)

کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کا اجماع یا قیاس سے نسخ:

عیسیٰ ابن ابان اور بعض معز لہ کے نزدیک، اجماع سے کتاب، سنت اور اجماع کا نسخ ہو سکتا ہے، لیکن عام اصولیین کے نزدیک اجماع، نہ کتاب، سنت اور اجماع کا نسخ ہوتا ہے اور نہ قیاس کا۔ (کشف بز دوی: ۳/ ۸۹۵)

چنانچہ صاحب کشف بز دوی لکھتے ہیں: ولکن عامة الاصولیین انکروا کون الاجماع ناسخا لشیء او منسوخا بشیء.

اسی طرح قیاس کے بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ نہ کسی کا نسخ ہوتا ہے اور نہ کسی سے منسوخ۔ چنانچہ علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں: واختلفوا ایضا فی جواز کون القیاس منسوخا، واختیار العامة ان لا یکون منسوخا کما لا یکون ناسخا. (کشف بز دوی: ۳/ ۸۹۵)

نسخ کی معرفت کے صحیح طریقہ:

قطعیّت اور ظنّیت کے اعتبار سے دو مساوی نصوص جب باہم اس طرح متعارض ہوں کہ جمع کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو اس وقت اس کی ضرورت پیش آتی ہے کہ ان میں سے جو مقدم ہوا سے منسوخ اور جو مؤخر ہوا سے نسخ مانا جائے؛ لیکن یہ کیسے معلوم ہو کہ ان میں سے کون سی نص مقدم ہے اور کون سی مؤخر، علماء نے اس کے حسب ذیل صحیح طریقے تحریر فرمائے ہیں:

(۱) ان دو متعارض نصوص میں سے ایک نص میں کوئی ایسی بات ہو جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں نص متاخر ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا، فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين، وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله، والله مع الصابرين.

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کنت نہیتکم عن زیارة القبور، الا فزوروا ولا تقولوا هجرا۔

(۲) کسی بھی عصر میں اس پر اجماع ہو جائے کہ فلاں نص مقدم ہے فلاں مؤخر۔

(۳) کسی صحابی سے صحیح طریقے پر کوئی ایسی بات مروی ہو جس سے یہ متعین ہو جائے کہ فلاں نص مقدم ہے اور فلاں مؤخر، مثلاً صحابی یہ کہے کہ ”یہ آیت اس آیت کے بعد نازل ہوئی“ یا ”یہ آیت فلاں آیت سے پہلے نازل ہوئی ہے“ یا ”یہ آیت فلاں سنہ میں نازل ہوئی“، اور جو آیت اس سے متعارض ہے، اس کے بارے میں یہ بات معروف ہو کہ وہ اس آیت سے پہلے یا اس کے بعد کی ہے۔ (منابیل: ۲/۱۰۵)

ناسخ کی معرفت کے غیر صحیح طریقے:

ناسخ کی معرفت کے لئے حسب ذیل طریقے صحیح نہیں:

(۱) کسی صحابی کا یہ کہنا کہ یہ نسخ ہے اور یہ منسوخ، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات صحابی نے اپنے اجتہاد سے کہی ہو۔

(۲) کسی مفسر کا دلیل کے بغیر یہ کہہ دینا کہ یہ نسخ ہے اور یہ منسوخ۔

(۳) مصحف میں ایک نص کا دوسرے پر مقدم ہونا، اس لئے کہ مصحف کی ترتیب نزول کی ترتیب کے مطابق نہیں۔

(۴) ایک راوی کا دوسرے راوی کے مقابلہ میں کم عمر ہونا؛ کیوں کہ نوعمری اس بات

کی دلیل نہیں کہ اس کی روایت یقیناً بعد کی روایت ہو اور وہی نسخ ہو۔

(۵) ایک راوی کا دوسرے راوی کے بعد اسلام لانا؛ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ جو پہلے

اسلام لایا ہے اس کی روایت بعد کی ہو اور منسوخ ہونے کے بجائے وہی نسخ ہو۔

(۶) ایک راوی کی صحبت کا منقطع ہو جانا، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ جس صحابی کی صحبت منقطع نہیں ہوئی اس کی روایت پہلے کی ہو اور وہی منسوخ ہو۔

(۷) ایک نص کا عقل یا براءت اصلیہ کے موافق ہونا، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ جو نص موافق نہیں وہی مؤخر اور وہی ناسخ ہو۔

شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ نسخ کے غیر صحیح طریقوں کا استقصاء نہیں کیا، لیکن ان میں سے دو اہم اور کثیر الوقوع صورتیں ذکر کی ہیں۔

(۱) اگر کوئی صحابی یہ کہہ دے کہ فلاں نص ناسخ ہے اور فلاں منسوخ، تو صحابی کی یہ بات اثبات نسخ کے لئے قطعی نہیں، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات صحابی نے اپنے اجتہاد اور استنباط سے کہی ہو اور پہلے گزر چکا ہے کہ نسخ کے بارے میں شاہ صاحب اجتہاد و استنباط کا بڑا دخل مانتے ہیں۔

البتہ اگر صحابی یہ کہہ دے کہ ”الایۃ الاولیٰ نزلت یوم کذا والثانیۃ یوم کذا“ تو یہ بات نسخ کے لئے کافی ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ نسخ کے بارے میں اگر کسی صحابی کی کوئی روایت ہے تو اس سے نسخ ثابت ہو جائے گا، لیکن اگر اجتہاد و استنباط ہے تو اس سے قطعی طور پر نسخ ثابت نہ ہوگا۔

(۲) کسی نص کو اپنے مشائخ کے عمل کے خلاف پا کر فقہاء کا یہ کہنا کہ یہ منسوخ ہے، یہ بھی اثبات نسخ کے لئے کافی نہیں۔ (اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ: ۲۵۲-۲۴۴)

ایک آیت سے دوسری آیت کا نسخ:

(دونوں کی تلاوت کے باقی رہنے کے ساتھ)

عمر و سلمة بن الاكوع: نسختها شهر رمضان الخ... دوسری جگہ لکھا ہے کہ
فنسختها وان تصوموا خیر لکم فأمروا بالصوم. (قبل حدیث ۱۹۴۹)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا کہ حضرات صحابہ کرام کے درمیان اس آیت
کے نسخ کے سلسلہ میں اختلاف ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ آپ صلی
اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی، پھر فرمایا: لیست بمنسوخة هو الشيخ الكبير والمرأة
الكبيرة، لا يستطيعان ان يصوما، فليطعمان مكان كل يوم مسكينا. (حدیث ۲۵۰۵)
جب کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اس کو منسوخ کہا ہے۔ (حدیث ۱۹۴۹)

(۲) کتاب التفسیر، حدیث ۴۵۴۶، باب ”آمن الرسول بما انزل الیہ من
ربہ والمؤمنون“ میں وان تبدوا والی آیت کو بعد والی آیت ”لا یكلف الله نفسا“ سے
منسوخ قرار دیا ہے۔

(۳) کتاب الوصایا، حدیث ۲۷۴۷، باب ”لا وصیة لوارث“ میں کتب
علیکم (البقرہ: ۱۸۰) کو یوصیکم اللہ والی آیت سے منسوخ قرار کر دیا۔

(۴) کتاب التفسیر، سورۃ براءۃ قبل حدیث ۴۶۶۱. یوم یحییٰ علیہا.
(براءۃ: ۳۵) یہ زکوٰۃ کے نزول سے پہلے اتری ہے، آیت زکوٰۃ نے اس کو منسوخ کر دیا۔
(حدیث ۴۶۶۱)

ایک آیت کے بعض حکم (جزئی) کا دوسری آیت سے نسخ:

(۱) کتاب التہجد (قبل حدیث ۱۱۴۱) پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کیا کہ پہلی
آیت کے فرضیت قیام لیل کا حکم دوسری آیت نے منسوخ کر کے قیام کی سنیت کو باقی

رکھا، اس (ناسخ) آیت کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے آپ نے مؤکد کر دیا، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رات کے معمولات میں بھی قیام اور نوم کو ذکر کیا ہے۔
وكان لا تشاء ان تراه من الليل مصليا الا رأيته ولا نائما الا رأيته. (حدیث ۱۱۴۱)

(۲) کتاب الکفالة: باب قول الله عز وجل: والذين عَاقَدْتَ اَيمَانُكُمْ فَاَتَوْهُمْ نَصِيحِهِمْ. (حدیث ۲۲۹۲) یعنی آپس میں مواخات کی وجہ سے جو قریبی رشتہ دار کے بجائے انصاری کا مہاجر کے وارث ہونے کا سلسلہ جاری تھا، وہ ولکل جعلنا موالی (النساء: ۳۳) والی آیت سے منسوخ ہو گیا، البتہ نصرت، وصیت اور خیر خواہی کا حکم باقی رہا۔ کوفہ والوں نے ”عَقَدْتَ“ پڑھا اور باقی قراء نے ”عَاقَدْتَ“ پڑھا ہے۔ (کتاب الاقناع، ج: ۲، ص: ۶۳۰)

(۳) آیت کریمہ ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق (الفرقان: ۶۸) ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس آیت کو سورہ نساء کی آیت ۹۳ ومن يقتل مؤمنا متعمدا کی وجہ سے منسوخ مانا ہے۔ (کتاب التفسیر: حدیث ۶۲۶۲) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری جگہ کتاب مناقب الانصار (حدیث ۳۸۵۵) میں اس کو مزید وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے، اسی طرح کتاب التفسیر میں حدیث ۴۵۹۰ میں بھی وضاحت مذکور ہے۔ نزلت هذه الآية ”ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم هي آخر ما نزل ومانسحها شيء.“ (حدیث ۴۵۹۰)

(۴) کتاب التفسیر (حدیث ۴۹۰۹) کے بعد حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے، جو دوسری آیت کے پہلی آیت کے لئے ناسخ ہونے کی صاف وضاحت کرتا ہے کہ کیا تم لوگ اس عورت پر سختی کرتے ہو، اس پر نرمی نہیں کرتے ہو؟ البتہ سورہ نساء قسری کی آیت واولت الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن. (سورہ طلاق: آیت ۴) سورہ

بقرہ کی آیت (۲۳۴) والذین یتوفون منکم الخ کے بعد نازل ہوئی ہے یعنی سورہ طلاق کی آیت ۲/ یہ سورہ بقرہ کی آیت ۲۳۴ کے لئے ناسخ ہے۔

(۵) کتاب التفسیر حدیث ۴۵۳۶ اور کتاب الطلاق حدیث ۵۳۴۲ میں بھی سورہ بقرہ کی آیت ۲۴۰ کے بارے میں لکھا ہے: قد نسختها الاخری یعنی سورہ بقرہ کی آیت ۲۳۴ نے آیت ۲۴۰ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً وصیۃ لازلوا جہم متاعاً الی الحول غیر اخراج کو منسوخ قرار دیا ہے۔

آیت کی تلاوت منسوخ ہو لیکن حکم باقی رہے:

کتاب الحدود، جزء حدیث، ۶۸۳۰: آیت رجم کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ رجم کی آیت منسوخ ہونے کے باوجود اس کا حکم باقی ہے۔

ایسی آیت کی تلاوت منسوخ ہونا، جس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوا ہو:

کتاب المغازی (حدیث ۴۰۹۱) میں روایت ہے کہ قبیلہ رعل و ذکوان نے جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو دھوکا بازی سے شہید کر دیا، ان کے کلمات کو پڑھا جاتا تھا، بعد میں منسوخ کر دیا گیا، یہ روایت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد مقامات پر ذکر کی ہے، ان میں سے علی وجہ المثال ایک روایت ان الفاظ میں ہے: فکنا نقرأ ان یلغوا قومنا ان قد لقینا ربنا فرضی عنا وارضانا، ثم نسخ بعدہ (۲۸۰۱)

آیت کے حکم باقی رہنے کی تاکید اور منسوخ ہونے کی نفی:

(۱) کتاب الوصایا (حدیث ۲۷۵۹، حدیث ۴۵۷۶) عن ابن عباس رضی اللہ

عنہما قال: ان ناسا یزعمون ان هذه الآیة نسخت، ولا والله ما نسخت ولكنها مما تهاون الناس، آیت کریمہ واذا حضر القسمة کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ لوگ اس کو منسوخ سمجھتے ہیں، لیکن وہ منسوخ نہیں ہے، البتہ لوگوں نے اس کے بارے

میں تغافل و تکاسل سے کام لیا ہے، ہی محکمة، ولیست بمنسوخة. (حدیث ۴۵۷۶)

(۲) کتاب التفسیر، حدیث ۴۵۱۸ آیت کریمہ فمن تمتع بالعمرة الى الحج کے بارے میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ عدم نسخ کے قول کو ذکر کیا ہے۔

شان نزول کے بارے میں اہتمام:

سبب نزول آیات اور کن کے متعلق آیات نازل ہوئی، اس کی معرفت بڑی اہم ہے، کیوں کہ اس کی وجہ سے آیات کا سمجھنا آسان ہو جاتا ہے، کبھی اس کی معرفت کی وجہ سے محل حکم کا پتہ چلتا ہے اور سبب نزول کے اختلاف کی وجہ سے احکام میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔

چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے تعلیقاً روایت نقل کی ہے، جس سے اسباب نزول کی معرفت اور جن کے متعلق نازل ہوئی ان کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے، مثلاً کتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، قبل حدیث ۶۹۳۰ میں حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں لکھا ہے کہ خوارج کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سب سے شریقرادیتے تھے اور فرماتے تھے: انهم انطلقوا الى آیات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين.

اس روایت نے خوارج کے احکام میں تحریف کرنے کی وجہ اسباب نزول سے جہالت کو قرار دیا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی وجہ سے اسباب نزول کی روایات کو قابل اعتناء سمجھتے ہوئے کتاب التفسیر اور دیگر مواقع میں خصوصیت سے اس کی مثالیں ذکر کر دی ہیں، مثلاً:

(۱) کتاب العمرة (حدیث ۱۷۹۰) میں آیت کریمہ ان الصفا والمروة من شعائر

اللہ کا شان نزول ذکر کیا۔

(۲) کتاب الصوم (حدیث ۱۹۱۵) میں احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم اور كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر کا شان نزول ذکر کیا۔

(۳) کتاب الصلح (حدیث ۲۷۰۸) میں فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم کے شان نزول کا واقعہ ذکر کیا ہے۔

(۴) کتاب المظالم (حدیث ۲۳۵۰ اور ۲۶۹۴) میں وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا کا شان نزول بیان کیا ہے۔

(۵) کتاب الوصایا، حدیث ۲۷۸۰ میں يا ايها الذين آمنوا شهداء بينكم اذا حضر احدكم الموت کے شان نزول کا واقعہ ذکر کیا ہے۔

(۶) کتاب المغازی (۴۰۵۱) میں اذ همّت طائفتان منكم ان تفضلا کا شان نزول ذکر کیا ہے۔

(۷) کتاب التفسیر (حدیث ۴۴۸۳) میں واتخذوا من مقام ابراهيم مصلیٰ ، آیت حجاب اور عسی ربہ ان یتقن ان یؤدّ له ازواج خیرا منکن کے شان نزول کی حقیقت واضح کی ہے۔

عربیت قرآن:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب وسنت کے دلائل سے استدلال کرتے ہوئے قرآن کریم کے لغت قریش اور عرب میں نزول کو ثابت کیا ہے، چنانچہ کتاب فضائل القرآن (قبل حدیث ۴۹۸۴) میں باب قائم کرتے ہیں: باب نَزَلَ الْقُرْآنُ بِلِسَانِ قُرَيْشٍ وَالْعَرَبِ، قرءا ناعریبا۔ (پن: ۲) بلسان عربی مبین۔ (اشعراء: ۱۹۵) ظاہری ترجمہ دلالت کرتا ہے کہ امام

بخاری رحمۃ اللہ علیہ الفاظ قرآنیہ کے عربی ہونے کی بات کرتے ہیں، اگرچہ کچھ کلمات دوسری لغات کے بھی آئے ہیں، جن کی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خود ہی صراحت کی ہے، جیسے بعض الفاظ کے حبشی ہونے کی، ایک کے حمیری ہونے کی اور ایک کی رومی ہونے کی مثالیں بھی آپ رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری شریف میں ذکر کی ہیں۔

چنانچہ کتاب التہجد قبل حدیث ۱۱۴۱، کتاب تفسیر القرآن بعد حدیث ۴۶۸۰، کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۶۹۲، کتاب التفسیر بعد حدیث ۴۷۳۹، کتاب بدء الخلق قبل حدیث ۳۲۵۸، کتاب التفسیر بعد حدیث ۴۸۵۴، کتاب الادب قبل حدیث ۶۰۲۸، کتاب القدر قبل حدیث ۶۱۱۲، کتاب التوحید قبل حدیث ۷۵۶۳ وغیرہ میں اس کی وضاحت بھی کی ہے۔

اخیری حدیث وقال مجاهد: القسطاس: العدل بالرومية میں حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ان کے علاوہ کا قول بھی نقل کیا ہے اور اس کی عربیت کی نفی نہیں کی، بلکہ عربیت اصلیه کی بنیاد پر القسط مصدر المقسط وهو العادل کے الفاظ سے اس کو مؤکد کیا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وذهب الجمهور الى انه ليس في القرآن شيء بغير العربية ، وقالوا: ماورد ذلك فهو من توافق اللغتين. (فتح الباری: ۳/۲۳)

شریعت کے مصدر ثانی کی حیثیت سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا

سنت پر اعتماد کرنا:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ قرآن کریم کے بعد سنت کو احکام دین کی اساس مانتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں جمع احادیث کے لئے جو اہتمام کیا ہے، وہ یقیناً

قابل قدر ہے، لیکن آپ نے صحیح بخاری کی احادیث کے علاوہ بقیہ احادیث کی عدم صحت کا حکم نہیں لگایا؛ بلکہ صاف فرمایا، جیسا کہ اس کا تذکرہ ہو چکا کہ کتاب طویل ہونے کے خوف سے انہوں نے ان احادیث کو نہیں لیا ہے، اسی طرح کچھ روایات ان کی شرطوں کے مطابق نہیں تھی تو ان کو تعلیقاً یا ترجمۃ الباب بنا کر پیش کیا اور صحیح احادیث کے ہی اہتمام کی وجہ سے بہت سے فقہی احکامات بخاری شریف میں نقل نہیں کر سکے ہیں، اسی لئے وہ ترجمۃ الباب میں ضعیف احادیث اور دلالات بعیدہ کو استعمال کرنے پر مجبور ہوئے ہیں؛ لیکن آپ نے ان روایات کی نفی نہیں کی ہے، اور اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ صحیح بخاری میں کسی حدیث کا نہ ہونا اس کے صحیح نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الادب المفرد، تاریخ صغیر اور تاریخ کبیر وغیرہ میں وہ احادیث ذکر کی ہیں، جو آپ نے صحیح بخاری میں نقل نہیں کی ہیں۔

افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی مختلف اقسام ہیں اور ہر قسم کے احکام جدا جدا

ہیں۔

(۱) وہ جبلی افعال جو بمقتضائے طبیعت صادر ہوں اور جو عبادات سے متعلق نہ ہوں، مثلاً قیام، قعود وغیرہ، ان کی اباحت پر سب کا اتفاق ہے، آپ کے لئے بھی اور آپ کی امت کے لئے بھی، شوکانی لکھتے ہیں کہ بعض کے نزدیک یہ مندوب ہیں۔

(۲) وہ افعال جن کے بارے میں کسی دلیل سے یہ معلوم ہو کہ وہ صرف آپ کے ساتھ مخصوص تھے، مثلاً چار سے زیادہ ازواج مطہرات اور صوم وصال وغیرہ، ان میں بالاتفاق امت آپ کے ساتھ شریک نہیں۔

امام شوکانی لکھتے ہیں کہ امام الحرمین ان میں توقف کے قائل ہیں اور ابوشامہ مقدسی کہتے ہیں کہ جو افعال آپ کے لئے مباح تھے، مثلاً چار سے زیادہ ازواج، ان میں امت کے لئے آپ کی اقتداء جائز نہیں اور جو افعال آپ پر واجب تھے، مثلاً صُحیٰ اور وتر کی نماز یا جو آپ کے لئے حرام تھے، مثلاً بدبودار چیزوں کا کھانا، ان میں اقتداء جائز ہے۔

(۳) ایسے افعال جو جبلی نہ ہوں اور نہ آپ کے ساتھ مخصوص ہوں، اگر وہ کسی مجمل کا بیان ہیں مثلاً ”صلوا کما رأیتمونی اصلي“ تو ان کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ ہمارے حق میں دلیل ہیں اور وجوب و ندب وغیرہ کے اعتبار سے ان کا وہی حکم ہوگا جو اس مجمل کا ہے۔

(۴) ایسے افعال جو جبلی بھی نہ ہوں، آپ کے ساتھ مخصوص بھی نہ ہوں اور کسی مجمل کا بیان بھی نہیں ہے، ان کے متعلق اگر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ آپ کے حق میں واجب یا مندوب یا مباح تھے، تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں:

الف: ان میں امت بھی آپ کی طرح ہوگی، بیشتر ائمہ، فقہاء و متکلمین اور جمہور اس کے قائل ہیں، اور امت کے آپ کی طرح ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ وجوب، ندب اور اباحت کے اعتبار سے جیسے آپ کے لئے تھے ویسے ہی آپ کی امت کے لئے ہوں گے۔
باء: ان میں صرف عبادات میں امت آپ کی طرح ہوگی۔

جیم: جب تک کوئی دلیل عموم نہ ہو، یہ امت کے لئے شرع نہ بنیں گے، بلکہ آپ کے ساتھ مخصوص ہوں گے، امام کرخی اور اشاعرہ اسی کے قائل ہیں۔ اور دال: ان میں توقف کیا جائے گا۔

اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ یہ افعال آپ کے حق میں واجب یا مندوب یا مباح تھے اور ان میں قربت کا قصد ظاہر ہو تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں:

(۱) وہ وجوب کے لئے ہوں گے، آپ کے حق میں بھی اور امت کے حق میں بھی، حنابلہ، معتزلہ کی ایک جماعت، ابن سرتج، ابوسعید اصطخری، ابن خیران، ابن ابی ہریرہ اسی کے قائل ہیں۔

(۲) وہ ندب کے لئے ہوں گے، یہ قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، امام الحرمین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۳) وہ اباحت کے لئے ہوں گے، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔

(۴) ان میں توقف کیا جائے گا، یہ صیرفی اور غزالی وغیرہ اکثر اصحاب شافعی، اکثر معتزلہ اور اکثر متکلمین سے منقول ہے؛ لیکن اگر ان میں قربت کا قصد ظاہر نہ ہو تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں:

(۱) وہ ہم پر واجب ہیں، امام شافعی اور اکثر متاخرین شوافع اس کے قائل ہیں اور بقول قرانی ائمہ مالکیہ کی کتب اصول میں بھی یہی منقول ہے اور قاضی ابوبکر نے اسے اہل عراق سے نقل کیا ہے۔

(۲) وہ ہمارے لئے مندوب ہیں، بقول زرکشی یہ اکثر حنفیہ کا قول ہے، بقول رویانی اکثریت کا مذہب یہی ہے، صیرفی اور قتال کبیر بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۳) وہ ہمارے لئے مباح ہیں، دبوسی نے اسے ابوبکر رازی سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، جوینی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے۔

(۴) ان میں توقف کیا جائے گا، ابن سمعانی نے اسے اکثر اشاعرہ سے نقل کیا ہے، زرکشی کہتے ہیں کہ ہمارے جمہور اصحاب اسی کے قائل ہیں اور ابن فورک کہتے ہیں کہ یہی صحیح ہے، قاضی ابوطیب نے بھی اسی کی تصحیح کی ہے۔

تقریر نبی صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی نے کوئی فعل کیا، اور آپ نے علم میں آنے اور انکار پر قدرت ہونے کے باوجود اس پر انکار نہ فرمایا؛ بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس کی مختلف صورتیں ہیں اور ہر صورت کے حسب ذیل مختلف احکام ہیں۔

- (۱) اگر تقریر کسی کافر کے فعل پر ہے تو یہ اس فعل کے جواز کی دلیل نہیں۔
 - (۲) اگر تقریر کسی غیر کافر کے فعل پر ہے اور پہلے سے اس کی تحریم معلوم نہیں تو یہ تقریر مطلقاً اس فعل کے جواز کی دلیل ہے، اس کے حق میں بھی اور دوسروں کے حق میں بھی، جمہور کا یہی مسلک ہے، بشرطیکہ کسی عموم سابق کی تخص نہ ہو۔
 - (۳) اور اگر یہ تقریر کسی عموم سابق کی تخص ہے تو صرف اسی کے حق میں جواز کو بتائے گی جس کے فعل پر تقریر ہوئی ہے۔
 - (۴) اگر تقریر کسی غیر کافر کے فعل پر ہے اور پہلے سے اس فعل کی تحریم معلوم ہے تو یہ تقریر اس تحریم کی ناسخ یا تخص ہوگی۔
 - (۵) اگر تقریر کے ساتھ ساتھ آپ نے اس فعل پر خوشنودی کا اظہار بھی فرمایا تو یہ بدرجہ اولیٰ اس فعل کے جواز کی دلیل ہے۔
- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی نے کوئی بات کہی اور آپ نے علم میں آنے اور انکار پر قدرت ہونے کے باوجود اس پر انکار نہ فرمایا؛ بلکہ سکوت اختیار کیا تو یہ بھی تقریر ہوگی اور اس کی صورتیں اور اس کے احکام بھی یہی ہوں گے۔

کوئی صحابی اگر یہ کہے ”کننا نفعل کذا“ یا ”کانوا یفعلون کذا“ اور رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کی طرف اس کی اضافت کرے تو اگر وہ ایسی بات ہے کہ اس جیسی بات آپ پر مخفی نہیں رہ سکتی، تو یہ بھی تقریر کے تحت مندرج ہے اور اگر وہ بات ایسی ہو کہ اس جیسی بات آپ پر مخفی رہ سکتی ہے تو وہ تقریر کے تحت مندرج نہیں۔ انکار پر قدرت کے شرائط اصولیین عائد کرتے ہیں اور فقہاء کی ایک جماعت یہ شرط عائد نہیں کرتی، فقہاء یہ کہتے ہیں کہ آپ کے خصائص میں سے یہ ہے کہ اپنے نفس پر خوف کی وجہ سے منکر کی تغیر کا وجوب آپ سے ساقط نہیں؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَاللّٰهُ يَعْصَمُكَ مِنَ النَّاسِ**۔ (ارشاد: ۴۱)

ارادہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فعل کا ارادہ کیا، لیکن اسے انجام نہ دیا، تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے تبعین کے نزدیک اس فعل کو عمل میں لانا مستحب ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ ارادہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بھی سنت کی ایک قسم ہے اور تقدیم و تاخیر کے اعتبار سے پہلے قول کا درجہ ہوگا، پھر فعل کا، پھر تقریر کا اور اس کے بعد ارادہ کا۔

لیکن علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ ارادہ، سنت کی قسم نہیں اور بعض اوقات ارادہ کا مقصد محض زجر بھی ہو سکتا ہے، جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”لَقَدْ هَمَمْتُ اَنْ اُحَالِفَ اِلَى قَوْمٍ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ فَاحْرَقَ عَلَيْهِمْ بَيْوتَهُمْ“۔

احادیث قولیہ، فعلیہ اور تقریریہ سے استدلال:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سنن قولیہ اور فعلیہ دونوں کا محل اتباع ہونا بیان کیا ہے، چنانچہ باب قائم کیا ہے: **باب الاقتداء بسنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور باب الاقتداء بافعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم**۔

(کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة قبل حدیث ۷۲۷۵ قبل حدیث ۷۲۹۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے ترجمۃ الباب کے تحت قول و فعل کی اقتداء کے دلائل

ذکر کئے، قول کے ضمن میں (حدیث ۷۲۸۸) ذکر کی ہے اور فعل کے تحت (حدیث ۷۲۷۵) ذکر کی ہے، پھر افعال کے محل اتباع ہونے کو تاکید کی طور پر ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: ”باب الاقتداء بافعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم“۔ (حدیث ۷۲۹۸) یہ روایت افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں حرص اور تنافس پر دلالت کرتی ہے۔

افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف ظاہری افعال پر ہی موقوف نہیں ہے، بلکہ اس میں وہ افعال بھی شامل ہیں جن کا تعلق قلب و اعتقاد سے ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو بھی افعال شمار کیا ہے۔

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا اعلمکم باللہ، وان المعرفة فعل القلب لقول الله تعالى ”ولكن يؤخذکم بما کسبت قلوبکم“۔

(البقرة: ۲۲۵، کتاب الایمان، قبل حدیث ۲۰)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تقریری سنت اور افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حجت ہونے کی طرف اشارہ اس باب سے کیا: باب من رأى ترك النكير من النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجة لا من غير الرسول۔ (کتاب الاعتصام، قبل حدیث ۷۳۵۵) علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمہ پر حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں: وهذه مسألة التقرير، فاعلم ان التقرير انما يكون حجة من صاحب الشرع دون غيره۔ (فیض الباری: ۳/۵۱۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وقد اتفقوا على ان تقرير النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما يفعل بحضرته او يقال ويطلع عليه بغير انكار دال على الجواز، لان العصمة تنفی عنه ما یحتمل فی حق غيره مما یترتب على الانكار، فلا یقر على باطل۔“ (فتح الباری: ۳/۳۲۳)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ کی مناسبت سے ایک روایت لائے ہیں (حدیث

(۷۳۵) اس روایت سے ابن صیاد کے دجال ہونے کا اقرار نہیں کر رہے ہیں، بلکہ صحابی رسول حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ابن صیاد کے دجال ہونے کو ذکر کیا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نفی نہیں فرمائی، اس کو بطور استدلال نقل کرنا ہے، اس روایت میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ عدم انکار کو حجت بنا رہے ہیں۔

جب سنت کو دوسرا درجہ حاصل ہے تو اس کے علاوہ سے استدلال کرنے سے پہلے سنت کی معرفت ضروری ہے، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ بعض احکام سنت بعض صحابہ کرام اور تابعین کو معلوم نہیں تھے، تو جن حضرات کو معلوم تھے ان سے صحت کے یقین کے ساتھ لئے جائیں، چنانچہ ترجمہ قائم کرتے ہیں:

باب الحجة على من قال: ان احكام النبي صلى الله عليه وسلم كانت ظاهرة و ما كان يغيب بعضهم من مشاهد النبي صلى الله عليه وسلم وامور الاسلام. (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، قبل حديث: ۷۳۵۳)

مولانا مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ نے کانت ظاہرۃ کے لفظ سے ظاہریہ کی تردید سمجھی ہے اور علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے باطنیہ کی تردید مراد لیتے ہوئے لکھا ہے ”ان فی هذه الترجمة رد على الباطنية حيث زعموا ان المراد من الجنة والنار ليس ما يظهر من اسميهما؛ بل هما عبارتان عن نعيم او عذاب معنويين“. (فيض الباری ۵/۱۱۱) اسی طرح علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب سے یہ قصد نہیں کیا ہے کہ حکم نص میں ظاہر نہیں ہے، بلکہ یہ مراد لیا ہے کہ احکام پر دلالت کرنے والی نصوص تمام ظاہر نہیں ہے، اور نہ سب کے لئے معروف ہیں، و كذلك نبه على ان كثيرا من الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم لم یدرکوا کل المشاهد، و جملة تعليمه

صلی اللہ علیہ وسلم ، فلیس ان کل الدین قد بلغ الی کل صحابی .

(فیض الباری، ۴/۵۱۱)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سنت قولیہ کی طرح

سنت فعلیہ سے بھی استدلال کیا ہے:

سنت فعلیہ کی مثالیں: باب الشرب قائما ، کتاب الاشربة قبل حدیث

۵۶۱۵، ۱۰۹۶، ۱۲۲۷، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۷۰۸، ۱۷۶۹.

آپ کے کسی کام کو نہ کرنے (عدم الفعل) سے استدلال:

باب الاقتداء بسنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب الاعتصام

بالکتاب والسنة قبل حدیث ۷۲۷۵، کتاب التفسیر، حدیث ۴۶۷۹،

۴۹۸۶، کتاب الوضوء بعد حدیث ۱۳۴.

عدم فعل مطلقاً حجت نہیں ہے، خاص کر کے جب قول سے اس کا تعارض ہو۔ چنانچہ

ذیل میں اس امر پر بطور دلیل فقہاء کے ایک دو قول نقل کرتے ہیں:

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وعدم الفعل لا يدل على المنع؛ بل يدل

على ان تركه ارجح من فعله. (فتح الباری: ۱۰/۱۵۵)

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اذ عدم الفعل انما هو عدم دليل واحد

من الادلة الشرعية ، وهو اضعف من القول باتفاق العلماء. (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۱۲/۲)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کئی ایسی مثالیں پیش کی ہیں جن میں قولاً اس عمل پر آمده

کیا گیا ہے؛ حالاں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس کو نہیں کیا ہے، چنانچہ چاشت کی نماز

کے سلسلہ میں تین تراجم قائم کئے ہیں، اور تینوں میں مختلف روایتوں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم

کے چاشت نہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے، پھر بھی چاشت کی طرف صراحتاً ترغیب دی گئی ہے،

اگرچہ فتح مکہ مکرمہ والی روایت میں صراحت نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چاشت کے وقت میں نماز پڑھنا فتح کی وجہ سے تھا یا اور کسی وجہ سے۔

علامہ ابن المنیر تاجم بخاری میں فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب احادیث کے ظاہر کو مختلف پایا، مثلاً اوصانی خلیلی بثلاث، لا ادعہن: صوم ثلاثة ايام من كل شهر، ونوم علی وتر، وصلاة الضحی، اس حدیث کو حضر پر محمول کیا اور باب صلاة الضحی فی الحضر کا عنوان لگایا، اس میں ترغیب و تاکید اور نوم علی وتر کے الفاظ اس کے حضر کے حالات کو متعین کرتے ہیں، اور نفی کی احادیث کو سفر پر محمول کرتے ہیں، چنانچہ باب صلاة الضحی فی السفر عنوان کے تحت حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت (حدیث ۱۱۷۵) میں چاشت کی نفی معلوم ہوتی ہے، اور ام ہانی کی فتح مکہ مکرمہ والی روایت کو حضر کے ماتحت نقل کر کے اشارہ کر دیا کہ آپ مسافر تھے اور سفر میں آپ کا معاملہ حسب حال ہوتا تھا اور فعل کو آسان کرنا مقصود تھا، نیز یہ وہم نہ ہو کہ چاشت کی نماز سفر میں ممنوع یا بدعت ہے۔ (التتاری علی ابواب البخاری: ۱۲۴) اسی لئے ان دو ابواب کے درمیان ایک اور باب کا اضافہ کیا کہ چاشت واجب نہیں ہے۔

باب من لم یصل الضحی وراہ واسعا اور اس میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت نقل کی؛ قالت: ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبح سُبْحَةَ الضحی، وانی لأَسْبِحُهَا۔ (حدیث ۱۱۷۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ عمل اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قولی ارشاد ثابت ہو جاتا تھا تو صحابہ کرام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عدم فعل کی طرف توجہ نہیں دیتے تھے۔

سنت پر دلالت اور اس سے استدلال کے لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ

عبارتیں اور اصطلاحات ذکر کی ہیں، مثلاً سنت کے لئے لفظ ”اصلاً“ کو استعمال کیا ہے، باب من شبه اصلاً معلوماً باصل مبين قد بين الله حكمهما ليفهم السائل.

(كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة قبل حديث ۷۳۱۴)

سنت کے لئے لفظ دلیل کا استعمال بھی ایک ہی مسئلہ میں تین جگہوں پر کیا ہے۔ (قبل حدیث ۳۱۱۳، ۳۱۳۱، ۳۱۴۰) اسی طرح کبھی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور کبھی باب ماجاء اور کبھی باب ما یذکر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ (قبل حدیث ۵۰۴، قبل حدیث ۹۹۰، قبل حدیث ۱۱۶۲، قبل حدیث ۱۴۹۱، ۲۱۳۱، ۲۴۱۰)

خبر واحد کی حجیت اور خبر واحد پر عمل کرنے کے سلسلہ میں علماء کرام کے مذاہب:

للائمة الاربعة مسالك فى العمل بخبر الواحد. اما الحنفية : فانهم يشترطون للعمل بخبر الواحد شروطا ثلاثة:

(۱) الا يعمل الراوي بخلاف ما يرويه فان خالف فالعمل برأيه لا بروايته، اذ ان مخالفته لم تكن الا بسبب ناسخ علمه، لهذا لم يعملوا بخبر ابي هريرة في الكلب، ”اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب“، قالوا: فان ابا هريرة اكتفى بالغسل ثلاثا كما روي الدارقطني.

(۲) الا يكون موضوع الحديث فيما يكثر وقوعه وتعم البلوى به ويحتاج الناس الى بيانه؛ اذ ان ما شأنه كذلك ان تتوافر الدواعي على نقله بطريق التواتر او الشهرة، فروايته بطريق الآحاد تورث الشك في صحة صدوره عن الرسول صلى الله عليه وسلم، لهذا لم يعملوا بحديث رفع اليدين عند الركوع في الصلاة، ويلاحظ ان الشافعية اثبتوا نقل هذا الحديث عن اكثر من سبعين صحابيا.

(٣) الا يكون الحديث مخالفا للقياس والاصول الشرعية اذا كان الراوي غير فقيه، اذ ان الرواية بالمعنى كانت مستفيضة بين الرواة، فاذا لم يكن الراوي فقيها، كان من المحتمل ان يذهب شيء من المعنى الذي يبنى عليه الحكم، ومن الرواة غير الفقهاء عندهم: ابو هريرة وسلمان الفارسي وانس بن مالك، لهذا لم يعملوا بحديث ابي هريرة في الشاة او الناقة المصرة (التي يجمع اللبن في ضرعها) وهو قوله صلى الله عليه وسلم: لا تُصروا الابل والغنم، فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين، بعد ان يحتلبها، ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر.

قالوا: ان رد صاع من تمر بدل اللبن مخالف للقياس ولقواعد الشرعية، فهو مخالف للمقرر في الضمان وهو المثل في المثليات والقيمة في القيميات، ومخالف ايضا لقاعدة "الخراج بالضمان" التي تجعل الغلة الناتجة من العين ملكا لمن هي في ضمانه؛ ومقتضى ذلك ان اللبن للمشتري، فالامر برد صاع من تمر مخالف لهذه القاعدة.

والحقيقة ان هذا الشرط هو رأي عيسى بن ابان وتابعه عليه متأخرو الحنفية، والمعتمد عندهم تقديم الخبر مطلقا، وان ابا هريرة كان فقيها، وابو حنيفة نفسه يعترف بفقاهه، فقد اخذ بحديثه في افساد الصيام وهو قوله عليه السلام: "من اكل او شرب ناسيا فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه"، وقال ابو حنيفة: لولا الرواية لقلت بالقياس، اى بفساد الصوم، فيكون ترك الحنفية للعمل بحديث المصرة باسباب اخرى غير القدح في الصحابي كالقول بان الحديث مضطرب او منسوخ او لم تثبت صحته لديهم، وفي الجملة: لقد ناقشهم

العلماء في اعدارهم وردوها كلها، قال الصنعاني في سبل السلام: الحديث اصل في النهي عن الغش، وهو تحريم التصرية للمبيع وثبوت الخيار بها.

(اصول الفقه الاسلامي : ١/ ٤٧٠، ٤٧١)

قبولیت خبر واحد کے شرائط:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خبر واحد کی قبولیت کے لئے مندرجہ ذیل شرائط عائد کرتے

ہیں:

(۱) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے جب کہ وہ سنت مشہورہ (خواہ قولی ہو یا فعلی) کے خلاف نہ ہو، اس لئے کہ دو دلیلوں میں سے اس دلیل پر عمل کیا جاتا ہے جو قوی تر ہو۔

(۲) خبر واحد اس عمل متوارث کے خلاف نہ ہو، جو صحابہ و تابعین میں مشترک طور سے پایا جاتا ہے، خواہ وہ کسی شہر میں بھی سکونت پذیر ہوں، اس میں کسی شہر کی کوئی تخصیص نہیں۔

(۳) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے جب کہ کتاب اللہ کے عموماً و ظواہر کے خلاف نہ ہو، اس لئے کہ کتاب اللہ کے ظواہر و عموماً قطعاً الدالالت ہیں اور قطعی ظنی کے مقابلہ میں مقدم ہوتا ہے، جس صورت میں خبر واحد کتاب اللہ کے عموم یا ظاہر کے خلاف نہ ہو، بلکہ قرآن کی شرح و تفسیر پر مشتمل ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس پر عمل کرتے ہیں، اس لئے کہ شرح و تفسیر کے بغیر آیت قرآنی کسی بات پر دلالت ہی نہیں کر سکتی۔

(۴) جب خبر واحد قیاس جلی کے خلاف ہو تو اس صورت میں مقبول ہوگی؛ جب

کہ اس کا راوی فقیہ ہو، راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں اس امر کا احتمال ہے کہ راوی نے روایت بالمعنی کی ہو اور اس میں اس سے غلطی سرزد ہوگئی ہو۔

(۵) یہ خبر واحد کا تعلق ایسے امور کے ساتھ نہ ہو جو عام لوگوں کو پیش آتے ہیں، مثلاً حدود و کفارات جو ادنیٰ شبہ پیدا ہو جانے کی صورت میں باقی نہیں رہتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عادتاً ایسے امور سے اکثر لوگ باخبر ہوتے ہیں، نہ کہ صرف ایک دو شخص، اس لئے ایسے واقعات میں شہرت اور تلقی بالقبول ضروری ہے۔

(۶) عہد سلف میں کسی عالم نے اس حدیث پر جرح و قدح نہ کی ہو، نیز یہ کہ حدیث کے راوی نے کسی دوسرے صحابی کے اختلاف کی وجہ سے اس پر عمل کو ترک نہ کیا ہو۔

(۷) قبولیت خبر واحد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو، مثلاً حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث روایت کی کہ جب کتا کسی برتن میں منہ ڈالے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے؛ مگر وہ اس کے خلاف فتویٰ دیتے تھے، اس لئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی روایت کردہ حدیث پر عمل کرنا ترک کر دیا۔

(۸) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے، جب اس کا راوی دیگر ثقہ راویوں کے خلاف اس حدیث کی سند یا متن میں کوئی اضافہ نہ کر رہا ہو، اگر وہ اضافہ کرے گا تو بنا بر احتیاط ثقات کی روایت پر عمل کیا جائے گا اور اس کے اضافہ کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

(تانیب الخطیب محمد زہد الکوثری: ۱۵۳، شرح التوضیح: ۲/۲۵۰)

خبر واحد کی حجیت اور اس کا افادہ علم و ظن:

خبر واحد کے افادہ علم میں مختلف اقوال ہیں:

(۱) بعض کے نزدیک یہ مفید ظن ہوتی ہے۔ (۲) بعض کے نزدیک یہ اپنی تمام صورتوں میں مفید علم (یقینی) ہوتی ہے، خواہ اس کے ساتھ کوئی قرینہ شامل ہو یا نہ ہو۔ اہل ظاہر یہی کہتے ہیں اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ (۳) بعض کے نزدیک اگر اس کے ساتھ قرینہ شامل ہو تو مفید علم ہوتی ہے ورنہ نہیں، نظام اور ان کے متبعین کا

یہی مسلک ہے اور آمدی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۴) بعض اصحاب حدیث کے نزدیک بلاقرینہ صرف بعض صورتوں میں مفید علم ہوتی ہے، تمام صورتوں میں نہیں، مثلاً حدیث مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور اس جیسی سند کی حدیث مفید علم ہوگی۔ (۵) باقی تمام لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مفید علم نہیں ہوتی، نہ قرینہ کے ساتھ اور نہ بلاقرینہ۔

امام بزدوی لکھتے ہیں کہ یہ علم یقینی کا افادہ نہیں کرتی؛ بلکہ اس سے علم غالب رائے پیدا ہوتا ہے۔ (اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ: ۲۷۴، ۲۷۵)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خبر واحد کے اہتمام شان کے پیش نظر بخاری شریف میں مستقل ایک عنوان قائم کیا؛ ”کتاب اخبار الآحاد“ اس میں چھ (۶) ابواب قائم کئے ہیں، اور خبر واحد کے قبول کرنے پر ۲۵ دلائل ذکر کئے، بعض دلائل کتاب وسنت کے حوالہ سے ذکر کئے، مثلاً باب ماجاء فی اجازة خبر الواحد الصدوق فی الاذان والصلاة والصوم والفرائض والاحکام، وقول الله تعالى: وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون۔ (التوبة: ۱۲۲) دوسری آیت: وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا (الحجرات: ۶) وكيف بعث النبي صلى الله عليه وسلم امراءه واحدا بعد واحد، فان سها احد منهم رُد الى السنة۔ (قبل حدیث ۷۳۶) ”فان سها“ والی عبارت تعارض یا خطا کی طرف اشارہ کرتی ہے، اور اس عبارت میں اہل سنت والجماعت کی تائید ہوتی ہے کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے، یقین کا نہیں، لیکن محض ظن کی وجہ سے رد نہیں کی جائے گی؛ کیوں کہ عمومی احکام غلبہ ظن سے ہی مستفاد ہوتے ہیں، لہذا جب تک اس کے معارض اس سے کوئی قوی دلیل نہ ہو خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہوگا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ

پندرہ دلائل سنت سے ذکر کر رہے ہیں، جو خبر واحد کی حجیت پر دلالت کرتی ہیں۔ (حدیث

(۷۲۶۳، ۷۲۶۲، ۷۲۶۱، ۷۲۶۰، ۷۲۵۶، ۷۲۵۴، ۷۲۵۱، ۷۲۵۰، ۷۲۴۸، ۷۲۴۷

پھر اخیر میں ایک باب ”باب خبر المرأة الواحدة“ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ایک مرد کی طرح ایک سچی عورت کی خبر بھی قبول کی جائے گی اور اس پر بھی احکام کی بنا ہوگی۔ (حدیث ۷۲۶۷) کتاب اخبار الآحاد کے علاوہ بھی دو مقامات پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خبر واحد کی حجیت کو ذکر کیا ہے: (۱) باب هل يجوز للحاكم ان يبعث رجلا واحدا وحده للنظر في الامور۔ (حدیث ۶۱۹۳) (۲) باب ترجمة الحكام وهل يجوز ترجمان واحد۔ (قبل حدیث ۷۱۹۵)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اکثر احکام کے دلائل تفصیلیہ کے لئے خبر واحد کو حجت بنایا ہے، البتہ عقائد کے ثبوت کے لئے خبر واحد کے حجت ہونے کو صراحتہً ذکر نہیں کیا ہے، اس وجہ سے بعض شراح نے یہ لکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ خبر واحد کی عقائد کے سلسلہ میں حجیت کے قائل نہیں ہے، چنانچہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ کرمانی کے حوالہ سے لکھا ہے: ليعلم انما هو في العمليات، لا في الاعتقادات۔ (فتح الباری ۱۳/۲۳۳، عمدة القاری ۲۰/۱۸۸) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں اس کی صراحت نہیں ہے؛ البتہ ان کے کلام کے مفہوم مخالف سے یہ محسوس ہو رہا ہے۔

حدیث ضعیف سے احتجاج کے سلسلہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا منہج:

بخاری شریف میں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اصح و اوثق روایتوں کو ہی ترجیح دی ہے، لیکن دوسری تصانیف میں آپ نے صحیح، حسن اور قدرے قلیل ضعیف روایتوں سے بھی استدلال کیا ہے، چنانچہ علامہ البانی نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”الادب المفرد“ کی احادیث کی تخریج کی ہے، اس میں احادیث و آثار صحیحہ کی تعداد ۹۹۸ ہیں، اور ضعیف

روایات و آثار کی تعداد ۲۱۵ ذکر کی ہے، اس میں ضعیف احادیث کی یہ تعداد بھی کتاب کے فضائل اور ترغیب و ترہیب پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی احادیث ضعیفہ لانے کی یہی وجہ ذکر کی ہے۔ (ہدی الساری: ۴۴۱، قواعد فی علوم الحدیث: ۴۲۶) علامہ البانی کی ذکر کردہ احادیث ضعیفہ کے اکثر مضامین اور احکام کی بھی آیات و احادیث صحیحہ سے تائید ہوتی ہے، اسی لئے علمائے کرام کی ایک جماعت نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ضعیف حدیث پر بالکل عمل نہیں کرتے ہیں۔ (ہامش قواعد فی علوم الحدیث، ۴۲۶، ماتمس الیہ حاجۃ القاری: ۸۷)

یہ بات بھی مسلم ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ شدید ضعف والی روایات کو جائز نہیں قرار دیتے ہیں، راوی کے ضعف کی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ہزاروں روایات کو چھوڑ دیا ہے، اسی لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب کسی راوی کے متعلق ”فی نظر“ کہتے ہیں تو اس کا مطلب عموماً متروک ہوتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے احکام کے ثابت کرنے کے لئے کئی غیر صحیح روایات کو ترک کر دیا ہے، جو آپ کے ضعیف حدیثوں کے سلسلہ کے نظریہ کو ثابت کرتے ہیں، اسی طرح کئی روایات کا ضعف بیان کرنے کے لئے بھی ان کا ذکر کیا ہے، چنانچہ ان کے لئے ”لم یصح، لا یصح“ کے الفاظ نقل کرتے ہیں۔ (حدیث ۸۴۸، قبل حدیث ۲۶۰۹، بعد حدیث ۶۴۴۳) اسی طرح تراجم میں کسی حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہیں، کئی شرح حدیث نے اسے ذکر کیا ہے، مثلاً ”باب غسل الوجه بالیدین من غرفة واحدة“ کے ماتحت روایت ذکر کی۔ (حدیث ۱۴۰) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: مراده بهذا التنبيه على عدم اشتراط الاغتراف بالیدین جميعاً، والاشارة الى تضعيف الحديث الذي فيه انه

صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل وجہہ ییمینہ۔ (فتح الباری: ۱/۲۴۱) اسی طرح باب التسمیۃ علی کل حال، وعند الوقاع کے ضمن میں ایک روایت ذکر کی۔ (حدیث ۱۴۱) ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وفيه إشارة الى تضعيف ما ورد من كراهة ذكر الله تعالى في حالين؛ الخلاء والوقاع۔ (فيض الباری: ۱/۲۴۲)

حدیث ضعیف اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے مطابق نہ ہونے والی احادیث سے استدلال اور حدیث ضعیف کے معنی کی صحت اور معمول بہ ہونے کی بنیاد پر استدلال:

بخاری شریف میں حدیث ضعیف تو نہیں ہے، لیکن کبھی ترجمۃ الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کئے بغیر یا احتمال کے صیغہ (یذکر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ ضعیف روایت ذکر کرتے ہیں، تو یہ بطور استیناس صحت معنی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے؛ کیوں کہ دوسری صحیح حدیث اس کے معنی کی تائید کرنے والی ہوتی ہے۔

شیخ نور الدین عطر فرماتے ہیں: واما البخاري فروي في كتابه بعض الاحاديث الضعيفة، لا لايفاء بالغرض الفقهي الذي قصده، لكنه اخرجها عن موضوع كتابه فرواها في التراجع۔ (الامام الترمذي والموازنة بين جامعہ وبين الصحيحين ۱۹۱-۲۰۷)

اس کی مثال باب تاويل قوله تعالى: من بعد وصية توصون بها او دين۔ (النساء: ۱۲) ويذکر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالدين قبل الوصية۔ (قبل حدیث ۲۷۵۰) یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اس پر اہل علم کا عمل ہے۔ (ترمذی: ۴/۴۳۵، حدیث: ۲۱۲۲) ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وکان البخاری رحمه الله تعالى اعتمد عليه لاعتضاده بالاتفاق على مقتضاه، و الا فلم تجر عاداته ان يورد الضعيف في مقام

الاحتجاج به. (فتح الباری: ۵/۳۷۷)

اسی طرح الجہاد ماض مع البر والفاجر والی روایت ضعیف ہے، لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت واضح نہیں فرمائی لیکن الخیل معقود فی نواصیہا الخیر الی یوم القيامة والی روایت سے اس کے معنی کی صحت کی وضاحت کی۔

نوٹ: امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی جامع میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے بعض احادیث کے متعلق اصح شيء فی هذا الباب یا احسن شيء فی هذا الباب کی عبارت نقل کی ہے، یہ عبارت حدیث کی تصحیح کو بیان نہیں کرتی ہے، علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ ابن قطان کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ اصح شيء فی هذا الباب یہ الفاظ کی تصحیح نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ مراد اشبه فی هذا الباب و اقل ضعفا ہے، قال الزیلعی ”فظهر من ذلك ان قول البخاری اصح شيء ليس معناه صحيحاً“۔ (نصب الراية: ۲/۲۱۷)

ان روایات سے (معنی کی صحت کی شرط کے ساتھ)

استدلال جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے مطابق نہیں ہے:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ترجمۃ الباب کسی ایسی حدیث کو بنا دیتے ہیں، جو ان کی شرط پر نہیں ہوتی، شرط کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے وہ اس کو مسنداً روایت کرنے سے معذور ہیں، لہذا ترجمۃ الباب کا حصہ بنا کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ حدیث بھی صحیح اور قابل استدلال ہے۔

علامہ ابن المنیر المتواری فی تراجم البخاری میں ”احب الدين الى الله تعالى الحنيفية السمحة“ (قبل حدیث ۳۹) سے ترجمۃ الباب قائم کرنے کے سلسلہ میں لکھتے ہیں: ان لفظ الترجمة فی الحديث لم يوافق شرط البخاری، فلما وافقه حديث

الباب بمعناه، نبه عليه في الترجمة، يعني انه ان فات صحة لفظه، فمعناه صحيح بهذا الحديث الذي ذكره مسندا. (التواری: ۵۲)

قال ابن حجر رحمه الله تعالى: استعمله المؤلف في الترجمة لكونه متقاصرا عن شرطه، وقواه بما دل على معناه لتناسب السهولة واليسر. (فتح الباری/۹۴)

الدين النصيحة والى رواية ترجمة الباب میں لائے اور متن میں مسند اذکر نہیں کی، کیوں کہ وہ ان کی شرط کے مطابق نہیں ہے، لیکن فی الجملہ صلاحیت رکھتی ہے، علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ حدیث کے مسند اذکر نہ کرنے کی وجہ تحریر فرماتے ہیں: الا انه لم يذكر اسناده لان راوى هذا الحديث من طريق تميم الداري - وهو اشهر طرقه - سهيل بن ابي صالح، وليس سهيل من شرطه. (فتح الباری: ۱/۱۳۸، اعلام الحديث: ۱/۱۸۷)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی کسی لفظ سے ترجمہ قائم کرتے ہیں اور اس کو متن حدیث میں ذکر نہیں کرتے، اس کی وجہ روایت کے بعض طرق میں ضعف و کمزوری ہوتی ہے، قال ابن حجر: ولم يرض بسند هذه الزيادة، فلم يدخله في كتابه، وقد فعل مثل هذا في كتابه كثيرا كما يترجم بالشئ ولا يذكره، ويشير الى انه روى في بعض طرقه، وانما لم يذكره للين في سند. (فتح الباری: ۱۲/۴۰۲)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے باب الاستبرق ودخول الجنة في المنام کے ماتحت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کی، لیکن حدیث شریف میں استبرق کا ذکر نہیں ہے، جب کہ اسی پر عنوان قائم کیا ہے، لیکن اسی روایت کو کتاب التہجد (حدیث ۱۱۵۶) میں دوسرے طریق سے ذکر کی اور اس میں استبرق کا لفظ ہے، تو ایک جگہ زیادتی ذکر کرتے ہیں اور دوسری جگہ ذکر نہیں کرتے ہیں، لیکن ترجمۃ الباب میں دوسری روایت کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں۔ (حدیث ۷۰۱۵، ۷۰۱۶)

حدیث صحیح ہونے کے باوجود کسی معارض کی وجہ سے عمل ترک کرنا:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیث صحیح ہونے کے باوجود دوسری قوی معارض روایت کی وجہ سے اس پر عمل ترک کر دیتے ہیں، کبھی تو حدیث ذکر کرتے ہیں اور اس کے معارض کو بھی ذکر کر کے معارض اقویٰ کو ترجیح دیتے ہیں اور کبھی اس کو اس باب کے بجائے دوسرے باب میں ذکر کر کے اشارہ کرتے ہیں کہ اس مسئلہ کا استنباط اس حدیث سے نہیں ہوتا ہے، بلکہ دوسرے مسئلہ کا استنباط ہوتا ہے، لہذا دوسرے موقع پر اس روایت کو ذکر کرتے ہیں، تاکہ اقویٰ معارض کے مقابلہ میں یہ روایت نہ آئے اور اقویٰ کو ہی ترجیح حاصل ہو، مثلاً حضرت عروہ رضی اللہ عنہ کی روایت (۳۶۴۲) جس کا تعلق بیع فضولی سے ہے، اس کو کتاب البیوع کے بجائے کتاب المناقب میں لائے، اس کی وجہ روایت کا ضعف یا علی عدم شرطہ نہیں ہے، بلکہ اس کے ظاہری مسئلہ کا معمول بہانہ ہونا ذکر کرنا مقصود ہے۔

قال ابن حجر: "فقد يكون الحديث على شرطه ويعارضه عنده ما هو اولى بالعمل به من حديث آخر، فلا يخرج ذلك الحديث في باب، ويخرجه في باب آخر اخفى، لينبه بذلك على انه صحيح، الا ان ما دل ظاهره عليه غير معمول به عنده، والله اعلم". (فتح الباری: ۶/۶۳۵) اسی طرح زمین کو اجارہ پر دینے کی ممانعت والی روایات اگرچہ صحیح ہیں، لیکن یہ ممانعت وجوبی نہیں ہے، بلکہ استحبابی ہے، اسی لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب میں اس کی رعایت کرتے ہوئے دوسرا انداز اختیار کیا۔

روایت بالمعنی:

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت بالمعنی اور اختصار حدیث سے بخاری شریف میں کئی جگہ کام لیا ہے، جیسے ایک جگہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث بالمعنی ذکر کی ہے؛ اس پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: بل هو من

تفقه البخاری و تجویزہ لذكر الحديث بالمعنى . (فتح الباری: ۲/۳۴۰) سیر اعلام النبلاء کے محقق شیخ صالح السمر لکھتے ہیں: ویعنی هذا ان البخاری یری جواز الروایة بالمعنى و جواز تقطیع الحديث من غیر تنصيص على اختصاره بخلاف مسلم، و سبب ذلك ان البخاری صنف كتابه فى طول رحلته، فكان لاجل هذا ربما كتب الحديث من حفظه فلا يسوق الفاظه برمتها، بل يتصرف فيه و يسوقه بمعناه، اما مسلم فقد صنف كتابه فى بلده بحضور اصوله فى حياة شیوخه، و كان يتحرز فى الالفاظ و يتحرى فى السياق . و البخاری استنبط فقه كتابه من احاديثه، فاحتاج ان يقطع الحديث الواحد اذا اشتمل على عدة احكام ليورد كل قطعة منه فى الباب الذى يستدل به على ذلك الحكم الذى استنبط منه .

(سیر اعلام النبلاء: ۲/۴۱۱)

امام بخاری اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہما کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اختصار حدیث اور روایات بالمعنی کی صراحت کئے بغیر دونوں سے کام لیتے ہیں، کیوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب لمبے علمی سفر میں تصنیف کی ہے، لہذا وہ کبھی روایت اپنے حافظہ کے مطابق بھی نقل کرتے ہیں، جب کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب اپنے شہر میں علمائے حدیث کے درمیان رہ کر لکھی، لہذا الفاظ کا مکمل خیال رکھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے احادیث سے مسائل کا بھی استنباط کیا، لہذا وہ ایک حدیث کے ساتھ مختصر یا تقطیع کے ساتھ مجتہد فیہ الفاظ کو ہی ذکر کرتے ہیں کیونکہ ایک حدیث کئی مسائل کو مشتمل ہوتی ہے، بخلاف امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ وہ مسائل کے استنباط کے بغیر نفس روایات کو جمع کرنے پر ہی اکتفاء کرتے ہیں۔

بخاری میں روایت بالمعنی اکثر تراجم اور تعلقات میں ہوا ہے، جب کہ اختصار اکثر روایت مسندہ میں ہوا ہے۔

معلقات میں روایت بالمعنی:

احادیث معلقہ کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صیغۂ تمریض کے ساتھ نقل کیا ہے، یہ زیادہ تر ان کے ضعف یا شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے؛ لیکن کبھی صحیح روایت کو بھی تمریض کے صیغے کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، کیوں کہ وہ اس روایت کو بالمعنی نقل کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: فاما ما هو صحيح فلم نجد فيه ما هو على شرطه الا مواضع يسيرة جدا ووجدناه لا يستعمل ذلك الا حيث يورد ذلك الحديث المعلق بالمعنى. (مدی الساری، ص: ۱۸) دوسری جگہ فرماتے ہیں: وقد يستشكل ترك البخاري الجزم به مع صحته عنه، وذلك محمول على قاعدة ذكرها لي شيخنا ابو الفضل بن الحسين الحافظ؛ وهي: ان البخاري لا يخصص صيغة التمريض بضعف الاسناد، بل اذا ذكر المتن بالمعنى او اختصره اتى بها ايضا، لما علم من الخلاف في ذلك. (فتح الباری ۱/۱۱۱) مطلب یہ ہے کہ احتیاطاً صیغۂ تمریض کے ساتھ صحیح روایت کو بھی ذکر کرتے ہیں، کیونکہ بعض علماء نے روایت بالمعنی کو جزم کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنا جائز نہیں سمجھا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک روایت ”لِيُبَلِّغَ الْعِلْمَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ“ میں لفظ ”علم“ کا اضافہ کیا ہے، جب کہ حدیث شریف میں العلم کا لفظ نہیں ہے، ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وليس هو في شيء من طرق حديث ابن عباس بهذه الصورة، وانما هو في روايته ورواية غيره بحذف العلم، وكأنه اراد بالمعنى لان المأمور بتبليغه هو العلم.“ (فتح الباری ۱/۱۹۸) اسی طرح ”باب اوقاف اصحاب النبی ﷺ وارض الخراج ومزارعتهم ومعاملاتهم“ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کو بالمعنی نقل کیا اور دوسری جگہ روایت باللفظ نقل کیا۔ (قبل حدیث: ۲۳۳۳، ۲۷۶۴، ۲۷۷۲ و نحوہ ۲۷۷۲)

اسی انداز میں باب الوصایا، وقول النبی ﷺ: وصية الرجل مكتوبة عنده

میں علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ ”مکتوبہ عندہ“ پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ حدیث نہیں ہیں، لہذا اقف علی هذا الحديث باللفظ المذكور، وكأنه بالمعنى فان المرأة هو الرجل لكن التعبير به خرج مخرج الغالب، والا فلا فرق - في الوصية الصحيحة - بين الرجل والمرأة. (فتح الباری: ۵/۳۵۶) صحیح حدیث میں رجل کے بجائے ما حق امرئ مسلم کا لفظ آیا ہے، لہذا وصیت کرنے والا مرد ہو یا عورت ہو کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ حدیث کا ارشاد دونوں کو شامل ہے۔ (حدیث: ۲۷۳۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب الرقی بفاتحة الكتاب“ کے عنوان کے بعد لکھا: ”یذكر عن ابن عباس عن النبي ﷺ“ (قبل حدیث: ۵۷۳۶) جب کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت رقیہ بفاتحة الكتاب کی (صراحۃً حکم) فرماتے ہوئے نہیں سنی، بلکہ صحابی کے واقعہ کی آپ نے تقریر فرمائی، تو یہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف انتساب روایت بالمعنی ہوا، گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رقیہ والے واقعہ میں اجرت لینے کی ممانعت نہیں فرمائی۔ (ہدی الساری: ص/۱۸)

یہ تمام مثالیں روایت بالمعنی کی ہیں اس میں سند مذکور نہیں ہے، لیکن جب ان روایات کو سنداً ذکر کرتے ہیں تو روایت باللفظ سے ہی ذکر کرتے ہیں۔ روایت مسندہ میں بالمعنی جن روایات کو ذکر کیا ہے، وہ اختصار اور تقطیع حدیث کی شکل میں ہے، اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دو حدیثوں کے معنی کو ایک ساتھ ملا دیتے ہیں اور ایک ہی روایت میں دونوں کے الفاظ ملا کر اس کو نقل کرتے ہیں، جیسے ”باب وكالة الشريك وقد اشرك النبي ﷺ عليا في هديه ثم أمر بقسمتها“ یہ دو حدیثوں کا مضمون ہے۔ ایک کتاب الحج کی روایت جس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ کی نگرانی اور جانور کی تقسیم کا حکم دیا اور دوسری حدیث کتاب الشریکۃ کی ہے جس میں حضرت علی رضی اللہ

دو حدیثوں سے ماخوذ ہے۔ (فتح الباری: ۶/۲۱۸)

حدیث شریف کا اختصار اور تقطیع:

تقطیع کے ساتھ نقل کی ہے۔

احادیث مسندہ کو روایت بالمعنی نقل کرنا:

آدمی نے الحج و صیام رمضان کہا، تو راوی ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ لا، صیام

رمضان والحج ؛ هكذا سمعته من رسول الله ﷺ. (مسلم: حدیث ۱۶) قال ابن حجر: ففی هذا اشعار بان رواية حنظلة التي فی البخاری مروية بالمعنی. (فتح الباری: ۵۰/۱) کچھ حضرات نے راوی حدیث حنظلہ کی طرف روایت بالمعنی نقل کرنے کی نسبت کی ہے، لیکن ابوعوانہ نے حنظلہ سے تقدیم صوم علی الحج والی روایت ذکر کی ہے۔ (فتح الباری: ۵۰/۱) اگرچہ بہت سے مواقع پر بخاری نے صحیح میں روایت بالمعنی نقل کی ہے، وہ ان روایات کی طرف ہی سے منقول ہے، جن سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی ہے، خود امام بخاری نے روایت بالمعنی نقل نہیں کی ہے۔

البتہ روایت بالمعنی نقل کرنے کے مجوزین علماء نے بھی یہ شرط لگائی ہے کہ روایت بالمعنی سے اگر حدیث کے مفہوم میں تفاوت ہو جاتا ہو تو پھر روایت بالمعنی جائز نہیں ہے، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عموماً اس کا لحاظ رکھا ہے، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی شرط کی بنیاد پر روایت بالمعنی کے جواز پر جمہور کا اتفاق نقل کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ”وهذا هو الصواب الذي تقتضيه احوال الصحابة رضي الله عنهم فمن بعدهم في نقلهم القضية الواحدة بالفاظ مختلفة“. (ماتمس اليه حاجة القاری: ص/۹۳)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ذکر کیا ہے کہ اکثر روایات بالمعنی نقل کرتے ہیں، کثرت طرق والی روایت سے اس کا علم ہوتا ہے، جس میں روایت کے الفاظ مختلف ہوتے ہیں: فإن مخارج الحديث اذا كثرت قل ان تتفق الفاظه، لتوارد اكثر الرواة على الاختصار على الرواية بالمعنى بحسب ما يظهر لاحدهم انه واف به، والحامل لاكثرهم على ذلك انهم كانوا لا يكتبون، ويطول الزمان فيتعلق المعنى بالذهن، فيرتسم فيه ولا يستحضر اللفظ، فيحدث بالمعنى، لمصلحة التبليغ ثم يظهر من سياق من هو احفظ منه انه لم يوق بالمعنى. (فتح الباری: ۱۳/۲۳۸)

حدیث منسوخ: امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سنت میں نسخ کی صراحت کرتے ہوئے دو روایتیں ذکر کی ہیں، قولی اور فعلی، (۱) قولی کی مثال نکاح متعہ کے جواز کی (حدیث نمبر ۵۱۱۹) ہے، اور دوسری ممانعت کی (روایت نمبر ۵۱۱۵) ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متعہ کی نہی والی روایت کا ترجمہ ”باب نہی رسول اللہ ﷺ عن نکاح المتعة اخيرا سے قائم کیا، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وقوله في الترجمة ”اخيرا“ يفهم منه انه كان مباحا، وان النهی عنه وقع في آخر الامر، وليس في احاديث الباب التي اوردها التصريح بذلك. (یعنی کچھ اباحت پر اور کچھ تحریم پر دلالت کرتی ہیں) لكن قال في آخر الباب ان عليا بين انه منسوخ، وقد وردت عدة احاديث صحيحة صريحة بالنهي عنها بعد الاذن فيها. (فتح الباری: ۱۶۷/۹)

نسخ فعلی کی مثال حدیث نمبر ۶۸۹ ہے جس میں واذا صلی جالسا فصلوا جلوسا اجمعون کا لفظ ہے، یعنی امام کی اقتداء میں مقتدی کو ہر عمل کرنا چاہئے، اگر امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو تمام مقتدیوں کو باوجود استطاعت کے بیٹھ کر نماز پڑھنی چاہئے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ روایت کے اخیر میں اپنے استاذ حمیدی کا قول نقل کرتے ہیں: قال الحمیدی: قوله ”اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا“ هو في مرضه القديم ثم صلی بعد ذلك النبي ﷺ جالسا والناس خلفه قیاما لم يأمرهم بالقعود، وانما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبي ﷺ.

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی نسخ کی صراحت کئے بغیر صرف اشارہ کرتے ہیں:

جیسے باب الصلوة علی من ترك ديننا کا عنوان قائم کیا، (جب کہ اس سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوا علی صاحبکم فرمایا (حدیث: ۲۲۹۸) یہ عنوان حدیث نمبر ۲۳۹۸ پر قائم کر کے حدیث نمبر ۲۲۹۸ میں آگے صحابی خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس

کے خلاف ذکر کرتے ہیں: فلما فتح الله عليه الفتوح؛ قال انا اولی بالمؤمنین من انفسهم، فمن توفي من المؤمنین فترك ديناً فعلی قضاءه، ومن ترك مالا فلورثته، علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلام الحدیث (۲/۱۱۳۰) میں اس کو نقل کیا ہے۔

اسی طرح ابتداء اسلام میں نماز کے درمیان سلام کا جواب دیا جاتا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی کہ ہم نماز میں آپ کو سلام کرتے تھے، ہماری سلام کا جواب دیا جاتا تھا، حبشہ کی ہجرت سے واپسی کے بعد ہم نے سلام کیا تو جواب نہیں دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان فی الصلاة لشغلاً. (حدیث: ۱۱۹۹، ۱۲۱۶) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ذکر کرنے کے لئے ”باب ما ینھی من الکلام فی الصلوۃ“ کے عنوان سے اس کی منسوخیت کو بیان کیا، اسی طرح شراب کے لئے مستعمل برتنوں کے استعمال کی ممانعت فرمائی گئی اور بعد میں اس کی اجازت دی گئی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نسخ کے ثبوت کے لئے ”باب ترخیص النبی ﷺ فی الاوعیۃ والظروف بعد النهی.“ (قبل حدیث ۵۵۹۲) کا عنوان اختیار کیا۔

سنت کی واضحانہ شان:

قرآن کریم کی کئی مجمل آیات کی تشریح و تفسیر احادیث کے ذریعہ کی گئی ہے: وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم ولعلهم یتفکرون. (النحل: ۴۴) اس پر شاہد ہے، اسی طرح بعض احادیث کے اجمال کو دوسری احادیث سے واضح کیا گیا ہے۔ بعض احادیث کی وضاحت سنت کے بجائے آیات قرآنیہ سے ہوتی ہے، اسی طرح بعض روایات کی وضاحت اور مختلف معانی کے احتمالات کو اقوال صحابہ و تابعین اور علمائے کرام سے حل کیا جاتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام امور پر تفصیلی مثالیں ذکر کی ہیں۔
سنت سے قرآن کریم کی وضاحت:

باب: فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزکوة فخلوا سبیلهم. (التوبہ: ۵) اس
عنوان کے ماتحت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایک روایت لائے (حدیث/۲۵) تابوا کی
تفسیر شہادتین سے کی، ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے
حدیث کو آیت کی تفسیر قرار دیا؛ کیوں کہ آیت میں توبہ سے مراد کفر سے ایمان کی طرف لوٹنا
ہے، آیت وحدیث کے درمیان دوسری مناسبت یہ ہے کہ حدیث کا لفظ عصمت اور آیت کا
لفظ تخلیہ دونوں ایک معنی میں ہے۔ (فتح الباری: ۷/۱)

اسی طرح آیت کریمہ ”فاغسلوا“ کی وضاحت میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے
تین مرتبہ سے زائد کی نفی کرتے ہوئے اسراف کی ممانعت کی۔ (بعد حدیث: ۱۳۴) آیت
کریمہ کسلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود کی تشریح
حدیث عدی بن حاتم (حدیث ۱۹۱۶) سے کی۔

حدیث سے حدیث کی وضاحت: (عام، مجمل، مطلق)

ایک حدیث کے اجمال کو دوسری حدیث کے بیان سے، ایک روایت کے عام کو
دوسری کے خاص سے اور ایک روایت کے مطلق کو دوسری روایت کے مقید سے واضح کرنے
کی بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مثالیں ذکر کی ہیں اور اس کو ”والمفسر یقضی علی
المبہم اذا رواہ اهل الثبت“ کے عنوان سے تعبیر کیا ہے، دوسری جگہ ”ویؤخذ ابداء فی
العلم بما زاد اهل الثبت او بینوا“ سے مؤید کیا ہے۔

حدیث مثبت کو حدیث نافی پر مقدم کرنے اور تعارض حدیث کے موقع پر دونوں کے
درمیان جمع کے سلسلہ میں بھی اسی قاعدہ کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے، چنانچہ

”باب منتهی التلقی“ کے ماتحت دو روایتیں ذکر کریں۔ حدیث: ۲۱۶۶ ذکر کر کے فرمایا:
 هذا في أعلى السوق بينه حديث عبید الله. اور حدیث عبید اللہ ۲۱۶ نقل کی، اس میں
 یہ ثابت کرنا چاہا کہ حدیث ثانی مبین اور خاص ہے، اول حدیث میں تلقی رکبان سے منع کیا
 گیا اور ثانی میں بتایا گیا کہ تلقی اعلیٰ السوق میں جائز ہے، البتہ منتقل کرنا جائز نہیں ہے، اس
 سے معلوم ہوا کہ پہلی روایت کا تعلق خارج شہر کی تلقی سے ممانعت کا ہے۔

(عمدة القاری: ۹/۳۸۲)

کبھی حدیث شریف کے مجمل یا مشکل لفظ کی اسی حدیث یا دوسری حدیث کے کسی
 لفظ سے وضاحت ہو جاتی ہے مثلاً ایک روایت ”رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به
 آناء الليل والنهار“ میں يقوم به متعدد معانی کا احتمال رکھتا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ
 نے بیان کیا کہ حدیث شریف کا ہی دوسرا لفظ ”لو أوتيت مثل ما أوتي هذا فعلت كما
 يفعل“ نے واضح کر دیا کہ قیام سے تلاوت کرنا مراد ہے، پھر دوسری روایت ذکر کی جس میں
 صاف لفظ فهو يتلوہ آناء الليل وآناء النهار ہے۔ (حدیث: ۵۲۸-۵۲۹)

آیات کی روشنی میں احادیث کی وضاحت:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کے ابہام و اشکال کو دور کرنے کے لئے آیت
 کو ترجمۃ الباب میں ذکر کیا باب من لم يتغن بالقرآن، وقوله تعالى: أولم يكفهم انا
 انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم. (التكوت: ۵۱) یہ آیت کریمہ قال رسول اللہ ﷺ: لم
 يأذن الله لشيء ما اذن لنبي ان يتغن بالقرآن کی تشریح ہے، قال سفیان: تفسیرہ:
 يستغنى به. قال ابن التين: يفهم من الترجمة ان المراد بالتغنى الاستغناء لكونه
 اتبعه الآية التي تتضمن الانكار على من لم يستغن بالقرآن عن غيره. (فتح الباری
 ۹/۶۸، التواری: ص/۳۹۸) یہ ان لوگوں کا رد ہے جو قرآن کریم کے علاوہ دیگر کتب سماویہ یا اخبار

ماضیہ میں مشغول ہو کر قرآن کو چھوڑے ہوئے ہیں، تغنی سے غناء یعنی گانے کے انداز میں قرآن پڑھنے کی ممانعت اور تحسین صوت کے مطلوب ہونے کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مستقل باب میں ذکر کیا ہے، لہذا اس جگہ تغنی سے وہ مراد نہیں ہے، بلکہ تکبر اور قرآن سے بے نیازی مراد ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت:

بیان کی ضرورت کے وقت شارع کا بیان سے سکوت بیان شمار ہوتا ہے، سکوت الشارع عن البیان عند الحاجة الیہ یعد بیانا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قاعدہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے باب قائم کیا: باب من رأى ترك النكير من النبي ﷺ حجة لا من غير الرسول. (قبل حدیث: ۷۳۵۵)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت کبھی وحی کے انتظار کی وجہ سے ہوتا تھا، چنانچہ امام نے باب قائم کیا: باب ما كان النبي ﷺ يسأل مما لم ينزل عليه الوحي، فيقول: لا أدري، ولم يجب حتى يُنزل عليه الوحي، ولم يقل برأى ولا قياس، لقوله تعالى: بما أراك الله. (النساء: ۱۰۵) روح کے متعلق سوال پر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے، بعد میں آیت نازل ہوئی۔ (قبل حدیث: ۷۳۰۹) اسی طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی عیادت کے موقع پر انہوں نے اپنے مال کے متعلق دریافت کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے پھر آیت میراث نازل ہوئی۔ (حدیث: ۷۳۰۹)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا کہ لوگوں کے کلام اور معاملات میں بیان کے موقع پر سکوت جائز ہے، باب اذا وقف ارضا ولم يبين الحدود فهو جائز، وكذلك الصدقة. (قبل حدیث: ۲۷۹۹) لیکن علماء نے تصریح کی ہے کہ یہ سکوت اس وقت معتبر ہے جب

کہ وقف و صدقہ کی چیزوں میں التباس نہ ہو، ورنہ تحدید کرنا ضروری ہوگی۔ (فتح الباری: ۵/۳۹۶)

اسی طرح سکوت کو جب جواب کا درجہ دیا گیا ہے، اب کسی شغل کی وجہ سے جواب میں تاخیر ہو جائے تو اس تاخیر کو بیان سے سکوت نہ سمجھا جائے، اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ترجمۃ الباب قائم کیا: باب من سئل علما وهو مشغول فی حدیثہ فاتم الحدیث ثم اجاب السائل. (قبل حدیث ۵۹) ترجمۃ الباب میں حدیث ذکر کی کہ ایک سائل نے قیامت کے متعلق سوال کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں سے بیان فرما رہے تھے، تو بیان ختم کرنے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کا جواب دیا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ مجتہد و مفتی سائل کے سوال سے زائد بات بھی جواب میں بیان کر سکتے ہیں، خاص کر کے سائل جاہل ہو یا معاملہ وضاحت طلب ہو:

باب من اجاب السائل باكثر مما سألہ. (حدیث: ۱۳۴)

سنت کی تشریح و بیان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف سے:

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کے آداب سے واقف اور شریعت کے نزول کے مواقع اور پس منظر کے ماہر کار تھے، لہذا انصوح کی معرفت میں ان کی خصوصیات کو دوسرا کوئی نہیں پہنچ سکتا، اسی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال کو بہت اہتمام سے بیان کیا ہے، چنانچہ ”باب ما یذکر فی بیع الطعام والحکرة“ کے ماتحت حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہم کی وضاحت نقل کی ہے، قلت لابن عباس: کیف ذاک؟ قال: ذاک دراهم بدرهم والطعام مرجأ. (حدیث: ۲۱۳۲) اسی طرح باب لا یشتری حاضر لباد بالسمسرة کے ماتحت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی وضاحت لا یکون لہ سمساراً کو نقل کیا ہے۔ (حدیث: ۲۱۶۳) اسی طرح حدیث ۲۱۷۴ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وضاحت بھی مذکور ہے۔

قیاس سے استدلال میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ کار

قیاس کی تعریف

قیاس کے لغوی معنی تقدیر اور تسویہ ہیں۔

اور اصطلاحی طور پر قیاس کی تعریف میں اصحاب اصول کا اختلاف ہے، امام الحرمین کہتے ہیں کہ قیاس کی حد حقیقی معتذر ہے، قیاس کی بعض اہم تعریفات حسب ذیل ہیں:

(۱) مساوات المسکوت للمنصوص فی علة الحكم. (آمدی: ج: ۳، ص: ۲۰)

(۲) حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما. قیاس کی یہ تعریف قاضی ابوبکر باقلانی سے منقول ہے اور اکثر شوافع نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۳) تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعللة متحدة لاتدرك بمجرد اللغة.

(تنقیح: ۵۲/۲) یہ تعریف صدر الشریعہ نے کی ہے، ابوالحسن بصری نے حسب ذیل تعریف کو سب سے زیادہ واضح کہا ہے، تحصیل حکم الاصل فی الفرع لاشتباہها فی علة الحكم عند المجتهد. (المعتمد: ۶۹۷/۲)

قیاس کی حجیت

اہل ظاہر کے نزدیک قیاس شرعی حجت نہیں ہے۔ (الملح: ۵۴، اصول بزدوی: ۲۴۹) شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے نظام نے قیاس کا انکار کیا، پھر بغداد کے بعض متکلمین نے اس کی پیروی کی۔ ثم نشأ بعده رجل متجاهل یقال له داود الاصبهانی فابطل العمل بالقیاس من غیر ان وقف علی ما هو مراد کل فریق ممن کان قبله. (۱) (اصول السرخسی: ۱۱۸، ۱۱۹) لیکن صحابہ اور تابعین میں سے اسلاف، ائمہ اربعہ اور اکثر

فقہاء رحمۃ اللہ علیہم و متکلمین کے نزدیک قیاس ایک شرعی حجت ہے۔ (آمدی: ۳/۶۲، ۶۵)

رائے اور قیاس کا فرق

اسلام کے ابتدائی دور میں لفظ رائے کو قیاس شرعی کے معنی میں استعمال کیا جاتا تھا۔ چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے دریافت کیا کہ ”بسم تحکم؟“ قال: بکتاب اللہ، قال: فان لم تجد؟ قال: فبسنۃ رسول اللہ، قال: فان لم تجد؟ قال: اجتهد برائی“۔ (آمدی: ۳/۷۸)

اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے فرمایا: اقض بالکتاب والسنة اذا وجدتهما، فاذا لم تجد الحكم فيهما، اجتهد رأيك. (ایضاً: ۷۹)

ان دونوں روایتوں میں لفظ رائے وارد ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ رائے سے یہاں وہ رائے خالص مراد نہیں، جو کسی اصل پر مبنی نہ ہو؛ بلکہ وہ رائے مراد ہے جو کسی اصل پر مبنی ہو اور اسی کو قیاس کہتے ہیں، چنانچہ علامہ آمدی حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: اجتہاد الرأي لا بد وان یکون مردود الی الاصل والا کان مرسلًا، والرأي المرسل غیر معتبر، وذلك هو القياس. (ایضاً: ۷۸)

لیکن جب لوگوں نے رائے خالص اور قیاس شرعی میں امتیاز کرنا چھوڑ دیا اور ہر قسم کی رائے کو شرعی احکام کے اثبات کے لئے ذخیل بنا دیا، تو بعد کے دور میں ضروری ہوا کہ رائے اور قیاس کو ایک دوسرے سے جدا کر کے ان کا اصطلاحی فرق واضح کیا جائے۔

امت مسلمہ کا سواد اعظم قیاس کو شریعت کی چوتھی اصل مانتا ہے اور کتاب اللہ، سنت

رسول اللہ اور اجماع میں جو حکم نہ ملے اس کے اثبات کے لئے قیاس کو بناء قرار دیتا ہے۔
لیکن رائے کو دین میں بالاتفاق کوئی دخل نہیں ہے، چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا
قول ہے کہ لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من اعلاه۔ یہاں
رائے سے رائے خالص مراد ہے۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف سے قطع نظر قیاس اور رائے میں فرق یہ ہے کہ اپنا وہ خیال
جو کسی اصل شرعی یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع پر مبنی ہو وہ قیاس ہے اور جو کسی
اصل شرعی پر مبنی نہ ہو وہ رائے ہے۔ (اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ: ۴۳۲، ۴۳۳)

قیاس کا علم

یعنی اہلیت اجتہاد کے لئے ضروری ہے کہ قیاس کی حقیقت، اس کے ارکان اور اس کی
شروط سے واقف ہو، مناص حکم کی تحقیق، تخریج اور تنقیح، علت حکم کی تعیین کے اصول پر نگاہ،
تخریج احکام کے دلائل کی ترتیب اور ترجیح کا سلیقہ رکھتا ہو۔ شیخ ابوزہرہ مصری نے اس کی
وضاحت کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

قیاس کے علم کے لئے تین امور کا علم ضروری ہے؛ اول ان نصوص کو جاننا جن پر حکم
قیاسی کی بنیاد ہے، ان علتوں کو جاننا جن پر ان نصوص میں حکم کا مدار ہے اور ان اسباب کو جاننا
جن کی وجہ سے حکم فرع کا ان اصول کے ساتھ الحاق ممکن ہو۔

دوسرے قیاس کے قوانین اور ان کے ضوابط کو جاننا، مثلاً اس بات کو سمجھنا کہ حکم منصوص
ایسے محل میں تو نہیں ہے جس کا حکم متعدی نہیں ہو سکتا، اور مثلاً علت کے ان اوصاف کو جاننا
جن پر قیاس اور فرع کا اصل کے ساتھ الحاق مبنی ہے۔

تیسرے سلف کے ان مناجح کی واقفیت جن کے ذریعہ ان علل و اوصاف کی شناخت

حاصل ہو سکے جو بناء احکام کی اساس ہیں۔ (اصول الفقہ للشیخ ابوزہرہ: ۳۸۵)

قیاسی احکام کی تخریج و تحقیق کے سلسلہ میں مجتہد کے تین کام ہیں:

تحقیق، تنقیح مناط اور تخریج مناط

تحقیق مناط

اس کی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت: قاعدہ کلیہ جس کا ثبوت نص سے ہے یا جس قاعدہ کلیہ پر اجماع اور اتفاق ہے، مجتہد اس کی تحقیق کرتا ہے کہ زیر غور جزئیہ اس قاعدہ کلیہ کا مصداق ہے یا نہیں؟ اگر قاعدہ کلیہ کے ذیل میں وہ جزئیہ آتا ہے تو قاعدہ کلیہ کا حکم اس جزئیہ پر بھی نافذ ہوگا، مثلاً محرم اگر شکار حالت احرام میں کرے تو نص قرآنی قطعی سے اس کا کفارہ ”شکار کے مماثل“ عائد ہوگا، پس ”کفارہ کا شکار کے مماثل ہونا“ ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس پر نص قطعی وارد ہے؛ لیکن کیا ”نیل گائے“ کے مثل ”گائے“ ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق مجتہد کا کام ہے، اسی طرح نمازوں میں قبلہ کی طرف رخ کرنا نص سے واجب ہے، لیکن کسی خاص مقام پر قبلہ مغرب میں ہے یا مشرق میں، جنوب میں ہے یا شمال میں، تحقیق مناط ہے، زوجہ کا نفقہ واجب ہے، لیکن زوجین کے حالات، ان کے معیار زندگی، وقت اور ماحول کو سامنے رکھ کر کسی خاص مقدمہ میں نفقہ کی خاص مقدار معین کرنا تحقیق مناط ہے۔

تحقیق مناط کی دوسری صورت یہ ہے کہ ”علت حکم“، منصوص یا مجمع علیہ ہے، مجتہد اس کی تحقیق کرتا ہے کہ زیر غور جزئیہ میں وہ علت پائی جاتی ہے یا نہیں؟ مثلاً بلی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”انہا لیست بنجس، انہا من الطوافین والطوافات“، یعنی ”ہمہ دم گھروں میں چکر لگانا“، اس نص کی روشنی میں اس حکم کی علت ہے کہ بلی کا جوٹھا نجس نہیں، لیکن کیا یہ علت چوہے اور دوسرے حشرات الارض میں بھی پائی جاتی

ہے جو ہمیشہ گھر میں چکر لگاتے ہیں، یہ تحقیق مجتہد کا کام ہے۔

تنقیح مناط

شارع نے حکم کی نسبت اس کے سبب کی طرف کی ہے، لیکن اس موقع پر کچھ ایسے اوصاف اور اتفاقی قیود بھی مذکور ہیں؛ جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں ہے، اب مجتہد کا کام ان مذکور اوصاف کو چھان پھٹک کر اصل سبب حکم کا اعتبار کرنا اور ان جزئیات پر اس حکم کو منطبق کرنا جن میں وہ سبب موجود ہو، اور ان اوصاف کو نظر انداز کر دینا جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں، مثلاً ایک اعرابی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: ہلکت یا رسول اللہ! میں برباد ہو گیا یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا: ما صنعت؟ تم نے کیا کیا ہے، اعرابی نے کہا: وقعت اہلی فی نہار رمضان، میں نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اعتق رقبة، غلام آزاد کرو۔

اس حدیث میں غور کریں تو چند باتوں کا ذکر ملتا ہے: سائل کا اعرابی ہونا، رمضان شریف کے ایک خاص مہینہ میں جماع کرنا، دن کے وقت جماع کرنا، اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وجوب کفارہ کا حکم دیا، اصل سبب حکم ”کسی بھی مکلف کا کسی بھی رمضان میں کسی بھی عورت کے ساتھ جماع کرنا“ ہے، پس صاحب واقعہ کا اعرابی ہونا، اس سال کے رمضان میں واقعہ کا پیش آنا، اپنی زوجہ کے ساتھ واقعہ پیش آنا، محض اتفاق کا درجہ رکھتا ہے، ان کو حکم میں دخل نہیں، اس لئے ان اتفاقی واقعات و قیود کو چھانٹ کر اصل سبب حکم معین کرنا تنقیح مناط ہے اور اسکی وجہ سے حکم شارع مورد حکم کے ساتھ خاص نہیں رہتا، بلکہ اس میں عموم اور توسع پیدا ہو جاتا ہے۔

تخریج مناط

یعنی کسی مسئلہ خاص میں شارع نے کوئی حکم دیا؛ لیکن شارع نے علت حکم کی صراحت نہیں کی، اب مجتہد کا مشکل کام یہ ہے کہ اس حکم کی علت اپنے اجتہاد سے مستنبط کرے اور پھر اشتراک علت کی صورت میں اس حکم منصوص کو دوسری جزئیات کی طرف منتقل کرے، مثلاً حدیث رسول نے گہوں، جو، نمک اور سونے چاندی میں صراحۃً ربوا کو حرام قرار دیا، اب یہ دیکھنا کہ ان اشیاء مذکورہ میں کون سی ایسی خصوصیت ہے جو اس حکم کی بنیاد ہے، اگر وہ مدار حکم متعین ہو جائے تو دوسری اشیاء بھی جن میں وہ خصوصیت پائی جاتی ہو، حرمت حکم ربوا کا محل قرار پائے گی، حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں:

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء، یدا بیدا، فاذا اختلف هذه الاصناف فبیعوا
کیف شئتم اذا كان یدا بیدا. (رواہ مسلم و احمد عن عبادہ بن الصامت)

اب مجتہدین نے ان چھ اشیاء پر غور کیا تو کسی نے یہ دیکھا کہ چاندی، سونا، شمن ہیں اور باقی چار چیزیں انسانی غذا ہیں، اس لئے انہوں نے علت شمنیت اور طعم متعین کیا، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیکھا کہ ان چھ اشیاء میں سے ہر ایک ناپی، تولی جانے والی چیزیں ہیں اور ہر ایک کو اس جنس کے ساتھ متفاضلاً فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے انہوں نے علت حکم کی تخریج کرتے ہوئے جنس و قدر کو مدار حکم قرار دیا اور چاول کو چاول کے عوض زیادتی اور کمی کے ساتھ فروخت کرنا حرام قرار دیا، پس ایسے مقامات پر جہاں مدار حکم منصوص نہ ہو، علت حکم کا استنباط ”تخریج مناط“ ہے۔

جہاں تک تحقیق مناط کی پہلی قسم کا تعلق ہے اس میں کسی اختلاف کا سوال نہیں ہے، دوسری صورت تحقیق مناط اور تنقیح مناط کو بھی اکثر منکرین قیاس نے تسلیم کیا ہے، البتہ تخریج

مناط جمہور علماء امت کے یہاں ثابت ہے اور ظاہریہ اس کے منکر ہیں۔ (اسلامی عدالت: ۷۱-۷۶)

قیاس سے استدلال میں امام بخاری کا طریقہ کار:

علمائے کرام نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کو حجت ماننے اور نہ ماننے کے سلسلے میں اختلاف کیا ہے، اس کی وجہ قیاس کے سلسلہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عبارتوں کا واضح نہ ہونا ہے، اکثر شرح حدیث نے ذکر کیا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس قیاس کو مانتے ہیں جو صحیح ہو، علت کے واضح ہونے میں کوئی تکلف اور بعد نہ ہو؛ نیز وہ سنت کے خلاف نہ ہو، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خود بھی بہت سے ابواب کے تراجم میں اس سے کام لیا ہے؛ کیوں کہ وہاں ترجمہ اور حدیث کی مطابقت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس واجتہاد کے بغیر سمجھ میں نہیں آرہی ہے۔

دیگر کچھ شرح حدیث کا کہنا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ظاہریہ کی طرح قیاس کے منکر ہیں، علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ بھی فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تراجم میں پایا جانے والا اجتہاد قیاس نہیں ہے؛ بلکہ وہ نتیجہ مناط کے باب سے ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة میں چار ابواب قائم کئے ہیں؛ جن کا تعلق قیاس سے ہے۔

(۱) باب ما یذکر من ذم الرأي وتکلف القیاس، (ولا تقف)، لا تقبل (ما

لیس لك به علم)۔ (الاسراء/۳۶، قبل حدیث: ۷۳۰۷)

(۲) باب ما کان النبی ﷺ یسأل مما لم یزل علیہ الوحی؟ فیقول:

لا ادری، اولم یجب حتی یزل علیہ الوحی، ولم یقل برأی ولا قیاس، لقوله

تعالی: بما اراك الله (النساء: ۱۰۵) وقال ابن مسعود: سئل النبی ﷺ عن الروح

فسکت حتی نزلت الآیة۔ (قبل حدیث: ۷۳۰۹)

(۳) باب تعلیم النبی ﷺ امته من الرجال والنساء مما علمه الله، لیس

برأي ولا تمثيل. (قبل حدیث: ۷۳۱۰)

(۴) باب من شبه اصلاً معلوماً باصل مبين، وقد بين الله حكمهما ليفهم

السائل. (قبل حدیث: ۷۳۱۴)

علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پہلے ترجمہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: (و تكلف القياس) اي اذا لم يجد الأمور الثلاثة واحتاج الى القياس، فلا يتكلفه بل يستعمله على اوضاعه، ولا يتعسف في اثبات العلة الجامعة التي هي من اركان القياس، بل اذا لم تكن العلة الجامعة واضحة، فليتمسك بالبراءة الاصلية، ويدخل في تكلف القياس: ما اذا استعمله على اوضاعه مع وجود النص، وما اذا وجد النص مخالفه وتأول لمخالفته شيئاً بعيداً، ويشتد الذم فيه لمن ينتصر لمن يقلده مع احتمال ان لا يكون الاول اطلع على النص.

(فتح الباری: ۲۸۲/۱۳، لامع: ۳/۴۲۷، عمدة القاری: ۲۰/۲۲۳)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ان تراجم اربعہ میں سے تراجم ثلاثہ کے ظاہر سے قیاس کی نفی معلوم ہوتی ہے، جب کہ اخیرى ترجمہ سے قیاس کا اثبات معلوم ہوتا ہے، اور خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تراجم قائم کرنے میں قیاس سے خوب کام لیا ہے، لہذا اصل حقیقت سمجھنا ضروری ہے، اور اسی لئے حضرت شیخ ذکر یا رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: ”فمن حكي عن الامام البخارى انه منكر للقياس، بناءً او نظراً على هذا الباب الاول فقط؛ فلم يصب.“ (حاشیہ لامع الدراری: ۳/۴۲۷)

اس سلسلہ میں محدثین اور فقہائے کرام کے استنباط کے درمیان جو فرق ہے اس کو جاننا ضروری ہے، اور اس سے اہم اس دور کے محض عقل و خرد کو سب کچھ سمجھنے والے معتزلہ وغیرہ باطل فرقوں کی ریشہ دوانیاں جاننا بھی ضروری ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے یہ تراجم

اسی پس منظر میں قائم ہوئے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے عہد صحابہ کے اختلافات کی وجہ اور دو مکتبہ فکر حجازی و عراقی پر تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی وضاحت کی ہے، اور پھر باب الفرق بین اہل الحديث واصحاب الراى کا عنوان قائم کر کے محدثین کا طریقہ استنباط ذکر کیا ہے، جس کو مقدمہ میں تفصیلاً نقل کر چکا ہوں۔

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے سلسلے میں تین مسالک ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: فاما من بعده (ای بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فان الوقائع كثرت والاقاويل انتشرت، فكان السلف يتحرزون من المحدثات، ثم انقسموا ثلاث فرق: الاولى تمسكت بالامر، وعملوا بقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين“ فلم يخرجوا في فتاويهم عن ذلك، واذا سئلوا عن شيء لا نُقلَ عندهم فيه امسكوا عن الجواب وتوقفوا، والثانية: قاسوا ما لم يقع على ما وقع وتوسعوا في ذلك، حتى انكرت عليهم الفرقة الاولى كما تقدم ويجيء، والثالثة: توسطت فقدمت الاثر ما دام موجوداً فاذا فُقد قاسوا.

(فتح الباری: ۱۳/۲۹۲)

اس سلسلہ میں علمائے کرام نے وضاحت کی ہے کہ فقہائے احناف والکیہ کبھی عام قیاس کرتے ہیں یعنی عمومی دلائل سے گفتگو کرتے ہیں اور ان دلائل عمومیہ کو خبر واحد پر مقدم کرتے ہیں تو اس کو سنت پر قیاس کو مقدم کرنا نہ سمجھا جائے بلکہ وہ نصوص کے دلائل کو اس کے مقابل نص پر ترجیح دینا ہے۔

دوسرے ترجمہ کے سلسلہ میں بھی ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: والحاصل ان الراى ان كان مستندا للنقل من الكتاب او السنة فهو محمود، وان تجرد عن علم فهو مذموم، وعليه يدل حديث عبد الله بن عمرو المذکور فانه ذكر بعد فقد

العلم ان الجهال يفتون برأيهم . (فتح: ۲۹۱/۱۳)

علامہ ابن التین صاحب بھی اس دوسرے ترجمہ کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کی مطلق نفی نہیں کی ہے؛ بلکہ یہ مراد لیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ اشیاء کا جواب دیا اور کچھ کے بارے میں خاموشی اختیار کی اور ہر ایک مفہوم کے لئے الگ الگ باب قائم کیا، اور دو باب کے بعد ”باب من شبه اصلاً معلوماً“ قائم کر کے اس میں حدیث ”لعله نزعه عرق“ اور حدیث ”فدين الله احق ان يقضي“ سے قیاس کو ثابت کیا ہے۔ (فتح الباری: ۲۹۱/۱۳)

تیسرے ترجمہ سے بھی قیاس کی مطلق نفی ثابت نہیں ہو رہی ہے؛ کیونکہ نبی کی شان غیر نبی سے اعلیٰ وارفع ہے، ان کے قیاس کی تصویب وحی کے ذریعہ ہوتی ہے جبکہ ہمارا قیاس محض ظن و تکلف ہوتا ہے۔

چوتھے ترجمہ میں قیاس کا ثبوت ہو رہا ہے چنانچہ علامہ عینی، قسطلانی، علامہ قرطبی اور شیخ زکریا وغیرہ سب نے اس ترجمہ سے قیاس کا ثبوت ثابت کیا ہے، علامہ کرمانی نے بھی قیاس صحیح و فاسد کا ذکر کرتے ہوئے دونوں قسم کے تراجم کو تطبیق دی ہے، علامہ ابن التین نے (جیسا کہ ان کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے) تمام تراجم کو تطبیق دیتے ہوئے فرمایا:

”ان ماورد تحت ترجمة ”باب من شبه“ فهو على سبيل القياس ، وان ما اورده من النصوص تحت ”باب تعليم ليس برأى ولا تمثيل“ فهو على سبيل الوحي بتعليم الله، وان ما اورده من النصوص تحت ”باب ما كان النبي ﷺ يسأل ... ولم يقل برأى ولا قياس“ فهو على سبيل انتظار الوحي ، فترجم البخاری لهذه الطرائق الثلاثة التي كان النبي ﷺ يفعلها كما بين بترجمته ”باب ما يدكر من ذم الرأي وتكلف القياس“ رفض القياس عند وجود النص . (فتح الباری: ۲۹۱/۱۳)

حضرت نگو ہی رحمۃ اللہ علیہ نے اصلاً معلوماً سے مقیس اور اصل مبین سے

مقیس علیہ مراد لیا ہے، اور بین اللہ حکمہما سے مراد مجتہد کے عمل قیاس کے ذریعہ اس حکم کا اظہار ہے جو کتاب و سنت میں مذکور ہوتا ہے، گویا مجتہد کا قیاس مظہر ہوتا ہے، مثبت تو اللہ پاک کی ذات ہے۔ (حاشیۃ لامع الدراری: ۳/۴۲۹)

کچھ حضرات نے اس ترجمۃ الباب سے قیاس کے ثبوت کی نفی کی ہے؛ کیونکہ عبارت کا مجموعہ واضح طور پر مقیس علیہ، مقیس، علت اور حکم کو ثابت نہیں کر رہا ہے، جب کہ دیگر حضرات نے اصل مبین سے مقیس علیہ، اصلاً معلوما سے مقیس، من شبہ سے علت جامعہ اور بین النبی ﷺ حکمہما سے اتحاد حکم فی المسئلین کو ثابت کیا ہے، بعض نسخوں میں بین اللہ کا لفظ بھی ہے اس سے نفس مسئلہ میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ خود قیاس کے قائل ہی نہیں؛ بلکہ اس پر عمل پیرا بھی ہیں، لیکن اس سلسلے میں معتزلہ اور خواہش پرست لوگوں کی قیاس میں مبالغہ آرائی اور تکلف کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قیاس کی مختلف انواع سے استدلال کرنا

علامہ ابن المنیر رحمۃ اللہ علیہ تراجم بخاری کی تشریح کرتے ہوئے قیاس کی مختلف انواع ذکر کرتے ہیں: ومنہ ما یکون ثبوت الحکم فیہ بطریق الاولی بالنسبۃ الی المنصوصۃ، ومنہا ما یکون حکم الترجمة فیہ مقیسا علی حکم الحدیث قیاسا مساویا۔ (التواری: ص ۳۶)

حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ بھی ”الابواب والتراجم“ کی انیسویں اصل میں قیاس اولوی کی بخاری کی امثال کو ذکر کرتے ہیں اور تریپنیوس (۵۳) اصل میں استدلال بالقیاس والنظیر کی مثالیں ذکر کرتے ہیں۔ (الابواب: ص ۲۱)

قیاس اولوی کی مثالیں

(۱) باب اذا رأت المستحاضة الطهر، قال ابن عباس (تغتسل وتصلی ولو ساعة) ویأتیها زوجها اذا صلت، الصلاة اعظم۔ (قبل حدیث: ۳۳۱) ویأتیها زوجها والے الفاظ امام بخاری کے ہیں، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نہیں ہیں، اس کے بعد جو حدیث ذکر کی (۳۳۱) اس میں شوہر کے صحبت کرنے کے جواز والے الفاظ نہیں ہے، یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا نماز پر قیاس کرنا ہے، اور یہ قیاس اولیہ ہے کہ جب نماز جیسی اہم عبادت جائز ہے، تو وطی بدرجہ اولی جائز ہوگی۔ (فتح الباری: ۲۲۹/۱) بعض صحابہ کرام و تابعین اس سے منع کرتے ہیں کہ رخصت صرف نماز کی ثابت ہے تو امام بخاری قیاس اولویہ کے ذریعہ ان کا رد فرماتے ہیں۔

(۲) باب يعطى فى الكفارة عشرة مساكين، قريبا كان او بعيدا۔ (قبل حدیث: ۶۷۱) اس کے تحت اپنی بیوی سے رمضان میں عداً صحبت کرنے والے صحابی کی روایت نقل کی، جس کے اخیر میں فاطمه اهلك کے الفاظ سے جماع کے کفارے میں قریبی رشتہ دار کو دینے کے جواز کو ثابت کر کے اس پر کفارہ یمین کو قیاس کر رہے ہیں، نیز حدیث جب قریبی رشتہ دار کے لئے ثابت ہے تو بعید کو بھی ترجمہ میں شامل کر دیا کہ وہ تو بدرجہ اولی شامل ہو سکتا ہے۔

دور کے رشتہ دار کو قریب پر قیاس کرنا قیاس اولی ہے، اور کفارہ یمین کو کفارہ افطار پر قیاس کرنا قیاس مساوی ہے۔

(۳) اسی طرح بیع مدبر کے جواز والی روایت سے کفارہ میں مدبر کی آزادی کو قیاس کیا اور پھر ام ولد اور مکاتب کو بھی بیع مدبر کے ساتھ لاحق کر دیا؛ کیونکہ مدبر کے مقابلہ میں ام ولد کی آزادی تو قوی ہے، جب مدبر کی آزادی معتبر ہے تو ام ولد کی بدرجہ اولی جائز ہونی چاہئے، ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وذكر المصنف حديث جابر في بيع المدبر

فاشار فی الترجمة الی انه اذا جاز بیعه جاز ما ذکر معہ بطریق الاولی . (فتح الباری: ۶۰۰/۱) قال ابن المنیر: ”وقول طاؤس باجازه ام الولد توجب اجازة المكاتب بطریق الاولی . (التواری: ص ۲۳۳)

قیاس مساوی کی مثالیں

(۱) باب هل يتبع المؤذن فاه هاهنا فهاهنا ؟ وهل يلتفت في الاذان کے ماتحت حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان کی کیفیت نقل کرتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمہ کے ذریعہ اذان میں وضوء کو لازمی نہیں قرار دے رہے ہیں، اسی طرح اذان میں گھومنے کو (سمت قبلہ کا لازمی ہونا) جائز قرار دیتے ہیں، یہ حکم بخاری قیاساً ثابت کر رہے ہیں، لیکن یہ قیاس دونوں طرف سے متنازع فیہ معلوم ہو رہا ہے، ممکن ہے کہ اذان کو نماز پر قیاس کیا جاوے اور ذکر پر قیاس کرنا بھی ممکن ہے، ذکر والی روایت بھی ترجمۃ الباب کے ماتحت لائے ہیں: کان النبی ﷺ یذکر اللہ علی کل احیاء . (حدیث: ۶۳۴) بعض فقہاء اس کو قیاس شبہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عطاء کے قول کو نقل کیا جو اذان کے لئے وضوء کو نماز پر قیاس کر کے ضروری قرار دیتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس کا رد کرتے ہیں کہ نماز کے مقابلہ میں ذکر کے ساتھ اذان کا قیاس کرنا اولیٰ ہے، ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”لان الاذان من جملة الاذکار فلا يشترط فيه ما يشترط في الصلاة من الطهارة ولا من استقبال القبلة ، كما لا يستحب فيه الخشوع الذي ينافيه الالتفات، وجعل الاصبع في الأذن ، بهذا تعرف مناسبة ذكره لهذه الآثار في هذه الترجمة ولاختلاف نظر العلماء فيها اوردها بلفظ الاستفهام ولم يجزم بالمحكم .“ (فتح

(۲) باب الكفيل في السلم، باب الرهن في السلم: ان دونوں بابوں میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ذکر کی ”قالت: اشترى رسول الله ﷺ طعاما من يهودى بنسيفة، ورهنه درعاً له من حديد“. (حدیث: ۲۲۵۲/۵۱) اس حدیث کی دوسرے ترجمہ سے رہن کے لفظ کی وجہ سے مناسبت ظاہر ہے، لیکن کفیل کا ذکر روایت میں نہیں ہے، کفیل کو رہن سے ملحق کیا؛ کیونکہ یہ ایک حق ہے، اس سے رہن ثابت ہوتا ہے، لہذا اس میں کفیل بنانا جائز ہوا، ابن منیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رہن فی السلم بھی بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قیاس ہی ہے؛ کیونکہ حدیث کا تعلق تو ادھار بیع سے ہے؛ جس میں قرض مل گیا تھا، ادائیگی باقی تھی اور سلم کی تعریف اس پر صادق نہیں آرہی ہے۔ ”وجه المطابقة انه قاس السلم على البيع، والكفيل على الرهن بحامع التوثقة“. (التواری: ص: ۲۵۲)

(۳) باب آنية المجوس والميتة، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں دو روایتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے ایک کلب معلم اور اہل کتاب کے برتنوں سے متعلق ہے اور دوسری میں پالتو گڈھے اور ان سے مستعمل برتنوں کا حکم ہے، دونوں روایتوں میں مجوس اور ان کے برتنوں کے متعلق کوئی حکم نہیں ہے، علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مجوس کو ان پر قیاس کیا، یا اس وجہ سے کہ مجوس اپنے کو اہل کتاب سمجھتے ہیں۔ (فتح الباری: ۹/۶۲۳)

ابن منیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ترجم على آنية المجوسى، والاحاديث فى اهل الكتاب، لانه بنى على ان المحذور منها واحد، وهو عدم توقيهم النجاسات“. (التواری: ۲۰۴)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: بعض طرق میں مجوس کا بھی ذکر ہے، جیسے کہ ترمذی حدیث ۱۵۶۰ میں ہے: ”عن ابى ثعلبة الخشنى قال: سئل رسول الله ﷺ عن

قدور المجوس ، فقال: انقوها غسلًا واطبخوها فيها ! قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح“۔ اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ جس روایت کی سند میں کلام ہو اس کو ترجمۃ الباب بناتے ہیں پھر ترجمہ میں اس روایت کے حکم کو بطور الحاق ذکر کر دیتے ہیں۔ (فتح الباری: ۹/۶۲۳)

یہ قیاس مساوی کی مثالیں ہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کو قیاس جلی سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ خفیفہ کی دلالت النص کے قریب ہے، اور قیاس کے مقابلہ میں دلالت النص اقویٰ ہوتی ہے۔

قیاس ادنیٰ کی مثالیں

قیاس ادنیٰ قیاس اولوی کے برعکس ہے، کیونکہ قیاس ادنیٰ میں مقیس علیہ کی علت مقیس میں (بعض اوقات کمی کی وجہ سے) کمزور ہوتی ہے، جبکہ قیاس اولوی میں علت مقیس علیہ سے بھی مقیس میں زیادہ واضح ہوتی ہے۔

(۱) باب الرجل یوضئ صحابہ - اس کے ماتحت حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کی روایت فجعلت اصب علیہ ویتوضا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت ”جعل یصب الماء علیہ وهو یتوضأ“۔ (حدیث: ۱۸۱-۱۸۲) یہ دونوں روایات وضوء کرتے وقت دوسرے سے پانی لانے اور ڈالنے میں مدد لینے پر عدم کراہیت کو ثابت کرتی ہیں، لیکن بالمباشرة وضوء کرانے پر روایات میں کوئی اشارہ نہیں ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں پر قیاس کرتے ہوئے یہ ترجمہ قائم کیا، ابن منیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قاس البخاری توضئة الغير له علی صبه علیہ ، لاجتماعهما فی معنى الاعانة علی اداء الطاعة. (والله اعلم) (التواری: ص: ۷۰)

قال ابن حجر: ”والفرق بينهما ظاهر ، ولم يفصح البخاري في المسألة بجواز ولا غيره، وهذه عادته في الأمور المحتملة“۔ (فتح الباری: ۱/۲۸۵)

علامہ عینی ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پر اشکال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب قائم کرنے سے ہی جواز معلوم ہوتا ہے؛ چاہے صراحۃً نہ لکھا ہو (عمدہ: ۲/۳۶۴) یہ قیاس ادنیٰ کی مثال ہے، کیونکہ مقیس مقیس علیہ کے نہ مساوی ہے نہ اولیٰ ہے؛ بلکہ ادنیٰ مناسبت پائی جاتی ہے۔

(۲) باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں تین احادیث ذکر کی ہیں، دو کا تعلق جامدگی میں چوہے کے گرنے سے ہے، اس کو اور اس کے اطراف کو نکال دینے سے بقیہ کھانا جائز ہے۔ (حدیث: ۲۳۵-۲۳۶) اور دوسری روایت میں قیاس کیا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے کہ پانی اوصاف ثلاثہ میں سے ایک کے تغیر سے بھی ناپاک ہو جائے گا، روایت یہ ہے ”کل کلم یکلمہ المسلم فی سبیل اللہ تعالیٰ؛ تكون يوم القيامة كهيئتها اذ طُعنَتْ تَفَجَّرَ دما: اللون لون الدم، والعرف عرف المسك.“ (حدیث: ۲۳۷) اس روایت سے اس طرح استدلال کیا (جیسا کہ ابن جماعہ نے نقل کیا) کہ پانی جب نجاست سے متغیر نہیں ہوا تو وہ اپنی طہارت پر باقی رہے گا، جیسا کہ مالکیہ کا مذہب ہے؛ کیوں کہ پر اور ہڈی اس کو متغیر نہیں کرتے ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد حدیث دم سے اس کی تاکید کرنا ہے کہ صفت کا بدلنا موصوف میں مؤثر ہوتا ہے، لہذا خون کی صفت کا مشک کی خوشبو میں تبدیل ہونے سے مشک کو پاک کر کے نجاست سے طہارت کی طرف منتقل کرنا ہوتا ہے، اسی طرح پانی کے اوصاف کا نجاست میں تغیر ہو جانا اس کو طہارت سے نکال کر نجاست میں تبدیل کر دے گا، لہذا جب تغیر نہیں پایا جائے گا، تو نجاست بھی نہیں پائی جائے گی۔ (مناسبات تراجم البخاری: ص/۴۰-۴۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وقد تعقبه بعضهم بانہ لا يدل علی ان

النجاسة تنحصر بالتغير، وانما يدل على ان النجاسة تحصل بالتغير فحسب. (فتح الباری: ۱/۳۴۵) علامہ عینی فرماتے ہیں: وجه المناسبة في هذا انه لما كان مبنى الامر في الماء: التغير بوقوع النجاسة، وانه يخرج عن كونه صالحاً للاستعمال، لتغير صفته التي خلق عليها؛ اورد له نظيراً بتغير دم الشهيد، فان مطلق الدم نجس، ولكنه تغير بواسطة الشهادة في سبيل الله، ولهذا لا يغسل عن دمه، ليظهر شرفه يوم القيامة لاهل الموقف، بانتقال صفته المذمومة الى الصفة المحمودة حيث صار انتشاره كرائحة المسك. (عمدة القاری ۳/۴۴)

یہ قیاس ادنیٰ کی مثال ہے، کیوں کہ اگرچہ علت تغیر کو مثال میں پیش کیا ہے، لیکن یہ تغیر خلاف اصل کرامت کے طور پر ہے، لہذا اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ یہ مثالیں ایسے قیاس کے لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے استعمال کی ہیں، جبکہ علت منصوص علیہ نہیں تھی جبکہ قیاس منصوص علیہ نصوص میں کرنا ہی اولیٰ ہوتا ہے، اور یہ قیاس عبادات و کفارات جیسے امور تعبیدی میں کیا جانا تو اور بھی مناسب نہیں تھا۔

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قیاس واجتہاد

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کی نفی کرنے والے ابواب ثلاثہ کا جائزہ لینے کے بعد امام بخاری کی طرف قیاس کے جواز کی نسبت کا انکار کیا، حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے خود ہی سوال اٹھایا کہ پھر آپ یہ کہیں گے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے کیسے منکر ہو سکتے ہیں؟ جبکہ ان کی کتاب بخاری شریف قیاس سے بھری پڑی ہے؟ تو میں اس کا جواب دیتا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ عمل قیاس نہیں؛ بلکہ تنقیح مناط ہے۔

تنقیح مناط اور قیاس کے درمیان لطیف فرق

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ جب نص (کتاب و سنت) کسی موقع پر وارد ہوتی ہے، تو مجتہد اس میں غور و فکر کرتا ہے، اور اوصاف مؤثرہ و غیر مؤثرہ کی تمیز و تنقیح کرتا ہے، تنقیح کے عمل کے بعد نص خاص نہیں رہتی ہے؛ بلکہ عام ہو جاتی ہے اور اس کا حکم اوصاف مؤثرہ میں پائی جانے والی تمام اشیاء پر منطبق ہو جاتا ہے، یہ تنقیح مناط ہے کہ مناط جہاں بھی متحقق ہوگا؛ منصوص کا حکم اس پر متحقق ہوگا۔ تنقیح میں مجتہد کی نظر اولاً نص پر ہوتی ہے، پھر خارجی جزئیات پر ہوتی ہے، پھر قیاس (مقیس علیہ، مقیس، علت و حکم) کی بنیاد پر نہیں؛ بلکہ مناط کے تحقق پر حکم کا مدار ہوتا ہے، نص میں پائی جانے والی علت ہی تنقیح کا سبب ہوتی ہے، قیاس کی طرح خارجی علت نہیں ہوتی ہے اور نہ دیگر جزئیات پر قیاس کرنا ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف قیاس میں اولاً جزئیات پر مجتہد کی نظر ہوتی ہے، (نص کی طرف نہیں ہوتی ہے) جب مجتہد اس کا حکم طلب کرتا ہے تو نصوص کی طرف نظر کرتا ہے تاکہ اس کو اس کے قریب (مقیس علیہ) کے ساتھ ملحق کر دے، لہذا جب مجتہد کوئی نص پالیتا ہے تو اس کی تعلیل کرتا ہے اور تعلیل سے حکم عام ہوتا ہے، اس وقت اس کے لئے اس جزئی مسئلہ کا حکم اس معلل نص سے نکالنا آسان ہو جاتا ہے، لہذا قیاس اور تنقیح میں نصوص و جزئیات کی ترتیب برعکس ہوتی ہے، یعنی قیاس میں اولاً جزئی پھر نص پر تعلیل کا عمل ہوتا ہے، جبکہ تنقیح میں اولاً نص اور بعد میں جزئیات پر حکم منطبق ہوتا ہے، یہ دونوں نتیجہ کے اعتبار سے ایک ہی ہوتے ہیں؛ لیکن طریقہ عمل میں قوت و ضعف کے اعتبار سے آپس میں تغایر ہوتا ہے۔ (فیض

ثم قال: ثم التنقيح، وان ساوى القياس فى المآل، لكنهما امران متغايران، فان المجتهد فى التنقيح يفرق بين الاوصاف الدخيلة فى الحكم وغيرها، من غير التفات منه الى الخارج، فاذا تقرر المناط عنده عم حكم النص، وحينئذ فيجريه الى الجزئيات، بخلاف القياس، فانه يحتاج الى التعليل بعد التفاته الى الجزئيات، فان الحاقها بنص يحتاج الى تجريد النص عن خصوصيات المورد، ليعم حكمه، فاذا نظر فى علة الحكم عم حكمه، لكنه من خارج، فكأن الحاكم فى التنقيح هو النص، والحاكم فى القياس هو اللاحق، فان التعليل لاجل اللاحق لا غير، ومن ههنا ظهر السر فى كون التنقيح اقوى. (فيض البارى: ٣/٥٠٩)

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی توضیح اس طرح ہو سکتی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ تراجم اس طرح کے ضرور قائم کئے ہیں؛ جن میں تنقیح کا عمل معلوم ہو رہا ہے، لیکن مطلقاً قیاس کا انکار سمجھ میں نہیں آ رہا ہے، کیوں کہ تنقیح کی تعریف میں شیخ زحلی فرماتے ہیں: تنقيح المناط لا يصلح مسلکا مستقلا من مسالك العلة، وهو خاص بالعلل المنصوصة، ولا يوجد فى العلل المستنبطة. (الوجيز فى اصول الفقه: ص/٨٢) اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے علت غیر منصوصہ (مستنبطہ) میں بھی اجتہاد کیا ہے اور اس طرح کی کئی مثالیں بخاری میں واضح طور پر ہیں، جن میں قیاس کے شرائط کا وجود پایا جاتا ہے گویا تعلیل کا عمل پایا جاتا ہے، جس میں علت نہ منصوص علیہ ہے اور نہ نص ہی میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ ابوہریرہ لکھتے ہیں: ”العله هى الاصل الذى قام عليه القياس ولقد صرح فخر الإسلام البزدوى بأن العلة ركن القياس، اى الأساس الذى قام عليه.... واساس القياس هو تعليل النصوص، فيمن قرر تعليلها فقد قرر القياس“. (اصول الفقه، ص: ٢٣٤)

بخاری شریف میں غور و فکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے تعلیل کا عمل بھی کیا ہے، کچھ عللین منصوص علیہ ذکر کی ہیں، کچھ مجتہد فیہ؛ تو کچھ میں حکمتوں کا بھی ذکر ہے، حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی طرف نسبت قیاس کی مطلقاً نفی کرنا صحیح نہیں ہے؛ البتہ منصوص علیہ مسائل میں جہاں علت مؤثرہ کا ظہور نہ ہو رہا ہو وہاں آپ قیاس سے پرہیز کرتے ہیں۔

لہذا ان اصول بخاری کی مثالیں اور شرح حدیث کی تعلیلات بخاری پر تفصیلی گفتگو کا تقاضہ یہ ہے کہ امام بخاری کی طرف قیاس کی نسبت کو صحیح مانا جاوے، البتہ قیاس ادنیٰ یا قیاس البعد وغیرہ کی مثالیں بھی بخاری میں پائی جاتی ہیں، جو شرح حدیث اور اساتذہ بخاری کے لئے پریشانی کا باعث ضرور ہوتی ہیں، خاص کر کے احکامات فقہیہ کے ثبوت کے لئے نص میں بہت دور کی تاویل تلاش کرنا فقہائے کرام کے لئے حیرانی کا سبب ضرور ہوتا ہے، اور یہ اسی لئے ہوا جیسا کہ میں پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شرطوں کے مطابق روایات کو ہی بخاری شریف میں ذکر کیا اور ان روایات سے تمام مسائل کا ثبوت مشکل تھا، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب کے ذریعہ مسائل کا استنباط کیا، اس میں کچھ مسائل کا نتیجہ منطوق اور کچھ کا قیاس ادنیٰ یا البعد سے بھی ثبوت ہوا، جو عامۃً فقہاء اربعہ کے یہاں نہیں پایا جاتا ہے، اور اسی لئے اس روش پر آپ کے شاگردوں میں سے امام نسائی اور امام ترمذی بھی نہیں چل پائے، طبقہ اولی کے علاوہ دیگر طبقات کے راویوں سے انہوں نے روایات لیں اور ان سے مسائل کا ثبوت پیش کیا، اگرچہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح روایات کا اہتمام کیا لیکن سر در روایات پر ہی اکتفاء کیا، اجتہادات واستنباط سے آپ نے گریز کیا، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا امت پر یہ بھی احسان عظیم ہے کہ آپ نے صحیح روایات کے اہتمام کے ساتھ تراجم ابواب کے ذریعہ ہر زمانے میں پیش آنے والے مسائل کی تخریج کے لئے امت کے علماء کو آمادہ کیا اور عملی طور پر رہنمائی فرمائی۔

حضرت مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی تحریر فرماتے ہیں: ”ہمیں اس کا بھی اعتراف کرنا چاہئے کہ ان کتب میں جو ابواب و تراجم ایک خاص فضا اور خاص ماحول میں اہم سمجھ لئے گئے تھے، آج بھی ان کو اسی نظر سے دیکھے چلے جانا، وہی جہمیت کی تردید، معتزلہ و خوارج کے ساتھ وہی جھگڑے، صفات کے عین و غیر ہونے کے متعلق وہی فلسفیانہ کاوشیں، پھر قرآن کریم کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کی وہی قدیم بحثیں زیر تحقیق لائے چلے جانا اور ایک ایسی زمین پر مالکیت و شافعییت کے لئے صف آرائی کرنا جہاں نہ کوئی شافعی ہے نہ مالکی، علم و فکر کے ان مظاہروں کو ہرگز اقتضاء علم نہیں کہا جاسکتا، نہ تو اس کا نام احساس ضرورت ہے اور نہ اس کو صحیح معنی میں اتباع سلف کا نام دیا جاسکتا ہے، اتباع سلف یہ ہے کہ جس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے وقت کے فنون کے مقابلہ کے لئے کتاب الرد علی الجہمیہ، حجیت اخبار آحاد، صفات باری اور شئون باری پر مناسب مناسب عنوانات قائم کئے تھے ان کے قدم بقدم چل کر ہم بھی وقتی مسائل کے لئے مناسب عنوانات قائم کریں، ہمیں اس میں ایک لمحہ کے لئے بھی شبہ نہیں ہے کہ اگر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس زمانے میں موجود ہوتے تو اپنی مجتہدانہ شان، دقت رسی، دقتہ سنجی اور امت کی ضرورتوں کے متعلق صحیح نبض شناسی اور درد مندی کی وجہ سے اپنے بابوں، ترجموں اور عنوانوں کا رُخ جہمیت و اعتزال کی تردید کے بجائے یقیناً ان ہی مسائل کی طرف پھیر دیتے جو ہمارے وقت کے الجھے ہوئے مسائل کہلاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ آج بھی بخاری میں اجتماعیات و اقتصادیات اور دیگر ضروری مسائل کی جانب ایسی اہم تلمیحات موجود ہیں کہ اگر کوئی ذی علم ان سے استفادہ کرنا چاہے تو بہت کچھ استفادہ کر سکتا ہے، اور انہیں جدید اخذ و استنباط کی بنیاد قرار دے سکتا ہے، آخر حضرت شاہ ولی اللہ محدثین ہند میں ایک محدث ہی تو تھے، جنہوں نے اسی قسم کی ضروریات کا احساس کر کے

عام و متعارف مباحث کے علاوہ اجتماعیات و اقتصادیات کے غیر متعارف اور حد درجہ مفید مباحث اپنی تصانیف میں پھیلا دیئے، آج حجۃ اللہ کو اٹھا کر دیکھئے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ حنفی ہونے کے باوجود ان کی نگاہ میں مسائل فروعی کو کیا اہمیت حاصل ہے۔

بہر حال سلف کی خدمات کے پورے اعتراف کے ساتھ اگر صورت حال کو اس نظر سے دیکھا جائے تو خدمتِ حدیث کا گوشہ مجموعی طور پر خالی نظر آتا ہے اور بلاشبہ وقت کی شدید ترین ضروریات میں سے اہم ترین ضرورت باقی ہے کہ اس وقت احادیث نبویہ پر اس نقطہ نظر سے دوبارہ نظر ڈالی جائے کہ بین الاقوامی اور اجتماعی مسائل میں دینِ کامل کی ہدایات کیا ہیں اور فرموداتِ نبوی میں وقت کے نئے نئے تقاضوں اور الجھنوں کا کیا حل پیش کیا گیا ہے، کسی زمانہ میں عدم اہمیت کی وجہ سے اگر ترتیب و تدوین احادیث کا یہ طریقہ بروئے کار نہیں لایا گیا تو اس دور کی ضرورتوں کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسے چھپے اور دبے ہوئے عنوانات اُبھارے جائیں، ان کو اسلوبِ جدید کے سانچے میں ڈھالا جائے۔“ (ترجمان السنۃ: ۱۰/۱۱)

امام بخاریؒ اور اجماع کا ثبوت

شرح بخاری نے بخاری شریف کے متعدد تراجم سے اجماع کا ثبوت پیش کیا ہے:-

(۱) باب قول النبی ﷺ لاتزال طائفة من امتی ظاہرین علی الحق ، وہم اهل العلم۔ ”وہم اهل العلم“ یہ حدیث شریف کا حصہ نہیں بلکہ یہ امام بخاریؒ کا کلام ہے۔ اس باب میں لاتزال طائفة والی روایت (۷۳۱۱) کے علاوہ من یرد اللہ بہ خیرا (حدیث: ۷۳۱۲) والی روایت ذکر کی ہے، علامہ ابن حجرؒ امام نوویؒ کا قول نقل کرتے ہیں: وفيہ دلیل لكون الاجماع حجة، وهو اصح ما استدلل به له من الحديث.

دیگر حضرات نے اس ترجمۃ الباب سے اجماع کے ثبوت کو بہت دور کا قیاس کہا ہے، انہوں نے ذکر کیا کہ یہ ترجمہ امت کے اتفاق کی طرف دلالت کرتا ہے، امام بخاریؒ نے ”اَوَّلِبِسْکُمْ شِیعَا“ والے ترجمہ (قبل حدیث: ۷۳۱۳) سے ان کے قول کی نفی ثابت کی ہے، کیونکہ اس حدیث میں بڑے عذاب سے پناہ مانگی ہے۔ پھر جب ”اَوَّلِبِسْکُمْ شِیعَا“ والی آیت نازل ہوئی تو چھوٹے عذاب ”وَيَذِيقُ بَعْضُکُمْ بَأْسَ بَعْضٍ“ کو آپ ﷺ نے ”ہاتان اہون او ایسر“ فرمایا، گویا آپ ﷺ نے عذاب شدید کے مقابلے امت کے عدم اتفاق کو ”اہون وایسر“ فرمایا۔ شیخ زکریا: لاتزال طائفة کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ای غالبین ان یکونوا متفقین فیما بینہم، کما یدل علیہ ظاہر سیاق الترجمة الاولى فنبہ الامام البخاری بعقد هذا الباب علی انہم مع ظہور ہم علی الحق وغلبتہم علیہ لایکونون متفقین فیما بینہم فہو اشارة الی اختلاف اہل الحق فیما بینہم لانہ تعالیٰ لم یقبل دعاء ﷺ فی عدم اختلاف الامة وتنازعہم۔ (حاشیہ لامع الدراری: ۴۲۹/۳، فتح الباری: ۲۹۶/۱۳)

(۲) باب ما ذکر النبی ﷺ وحض علی اتفاق اہل العلم، وما اجتمع علیہ الحرمان؛ مکة والمدینة، وما کان بہما من مشاہد النبی ﷺ والمہاجرین والانصار ومصلی النبی ﷺ والمنبر والقبر (قبل حدیث: ۷۳۲۲) اس باب میں ۲۲ احادیث ذکر کی ہیں۔ (۷۳۲۲ سے ۷۳۴۵)

بعض علماء نے اس باب کے ترجمہ اور احادیث کو اجماع حرمین شریفین کی حجیت کے ثبوت کے لئے دلیل سمجھا ہے اور اس کے ضمن میں مطلقاً اجماع کے ثبوت کا بھی اعتبار کیا ہے۔

کئی حضرات نے اس باب کو اجماع اہل مدینہ کے ثبوت کے لئے سمجھا ہے، قال

الکرمانی: وعبارۃ البخاری مشعرۃ بان اتفاق اہل الحرمین کلہما اجماع۔ (فتح الباری: ۳۰۶/۱۳) قد نقل ابن حجر عن بعض المالکیۃ ان اعتبار حجۃ اجماع اہل المدینۃ متضمن للحرمین، حتی لو اتفق اہل المدینۃ کلہم وخالفہم ابن عباس فی شیء لم یعد اجماعا۔ وقال ابن بطلال: قال المہلب: غرضہ فی هذا الباب تفضیل المدینۃ، بما خصہا اللہ تعالیٰ بہ من معالم الدین وانہا دار الوحی ومہبط الملائکۃ بالہدی والرحمۃ، وبقعۃ شرفہا اللہ تعالیٰ بسکنی رسولہ، وجعل فیہا قبرہ ومنبرہ۔ (ابن بطلال: ۳۷۰/۱۰) ابن المنیر مالکی اس سے مدینہ کے اہل علم خاص کر کے امام مالکؒ کی فضیلت مراد لے رہے ہیں۔ (التواری: ۴۱۳)

علامہ کشمیریؒ بھی فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس باب کو حجۃ اجماع خاص کر کے اہل الحرمین کے اجماع کی حجۃ کے لئے ذکر کیا ہے۔ (فیض الباری: ۵۱۰/۴) شیخ زکریاؒ بھی اہل مدینہ کی ہی فضیلت کو رائج قرار دے رہے ہیں، ولہذا اتی فی هذا الباب الاحادیث المتعلقة بالمدینۃ، ولم يتعرض لاحادیث مکۃ۔ (حاشیۃ لامع: ۴۳۱/۳)

علامہ ابن حجرؒ کا رجحان یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے مدینہ منورہ کے اہل علم کی تعریف اور فضیلت ثابت کی ہے، مدینہ منورہ کے عام لوگوں کی نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل مدینہ کی فضیلت تو ابواب الحج کے بعد (حدیث ۱۸۶۷ تا ۱۸۹۰) امام بخاریؒ ذکر کر چکے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ ابن حجرؒ مدینہ کے اہل علم کی تعریف بھی مطلق نہیں مانتے ہیں، بلکہ صحابہ کرام کے مختلف شہروں میں چلے جانے سے پہلے کے دور کے ساتھ اس کا حصر سمجھتے ہیں اور علامہ کرمانی کے اہل الحرمین والے قول کی بھی ابن حجرؒ نفی کرتے ہیں: لعلہ اراد الترجیح بہ، لا دعوی الاجماع۔ (فتح الباری: ۳۰۶/۱۳)

حاصل یہی ہے کہ تعارض کے وقت علماء کے اتفاق کو دیکھا جاوے، پھر اہل الحرمین

کے اجماع کو ترجیح دی جاوے، اس کی وجہ بھی ابن حجر یہ بیان فرماتے ہیں: ان اجماع اهل المدينة لا يعد حجة، وانما يتميزون على غيرهم بامرین، والراجح ان اهل المدينة - ممن بعد الصحابة - اذا اتفقوا على شيء، كان القول به اقوى من القول بغيره، الا ان يخالف نصا مرفوعا، كما انه يرجح بروايتهم، لشهرتهم بالتثبت في النقل وترك التدليس. (فتح الباری: ۳۰۷/۱۳) شیخ زکریاؒ بھی شیخ الہندؒ کے حوالے سے اسی طرح ترجیح والا قول نقل کرتے ہیں۔ (الابواب والتراجم: ۳۲۳/۶) حضرت شیخ نے قواعد الترجیح پر گفتگو کرتے ہوئے کچھ علماء کے نزدیک حجازیین کی حدیث کو دوسروں کی حدیث پر ترجیح دینے کا قول بھی ذکر کیا ہے۔

(۳) باب قوله تعالى: وكذلك جعلناكم امة وسطا (البقرہ: ۱۴۳) وما امر النبي ﷺ بلزوم الجماعة وهم اهل العلم. کچھ حضرات نے اس سے بھی حجیت اجماع کو ثابت کیا ہے۔ (الابواب والتراجم: ۳۲۴/۶، فتح الباری: ۳۱۶/۱۳) لیکن یہ استدلال بھی تام نہیں ہو رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ عدالت کا ثبوت ہو رہا ہے اور عدالت کے وصف سے اہل سنت والجماعت مراد ہے۔ (فتح الباری: ۳۱۶/۱۳)

حاصل کلام یہ کہ آیات واحادیث باب سے استدلال کے کمزور ہونے کے باوجود مجموعی طور پر ترجمۃ الباب کا اجماع سے تعلق واضح طور پر معلوم ہوتا ہے، کیونکہ لزوم جماعت سے مراد اہل علم ہی کا لزوم ہے، گویا امام بخاریؒ اہل علم کے اجماع کے قائل ہیں، اور ان میں اہل حریم کو خصوصیت و امتیاز حاصل ہے۔

لیکن یہ حقیقت ہے کہ بخاری شریف میں صراحۃً اجماع کو نقل نہیں کیا، اور یہ عبارت نہیں آئی: ”اجتمع اهل العلم على كذا، او اتفقوا، او نحو ذلك“۔ بخاری شریف کے علاوہ آپ کا رسالہ خیر الکلام فی القراءة خلف الامام (ص: ۱۱) پر یہ عبارت

ہے: وان كان ذلك اجماعاً، لكان هذا المدرك للركوع مستثنى من الجملة مع انه لا اجماع فيه . معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں اجماع ہوتا تو امام بخاری اس کے مقتضی پر عمل پیرا ہوتے۔
اجماع سکوتی:-

امام بخاریؒ نے اس ترجمۃ الباب سے اجماع سکوتی کا استدلال کیا ہے: باب میراث الجد مع الاب والاخوة، وقال ابو بكر وابن عباس وابن الزبير: الجد ابٌ، وقرأ ابن عباس: يَبْنِيْ اَدَمَ. (الاعراف: ۲۶) واتبعْتُ ملة آبائِ ابراهيم واسحق ويعقوب (يوسف: ۳۸) ولم يُذكر ان احدا خالف ابا بكر في زمانه، واصحاب النبي ﷺ متوافرون (قبل حديث: ۶۷۳۷) علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: كانه يريد بذلك تقوية حجة القول المذكور، فان الاجماع السكوتي حجة، وهو حاصل في هذا. (فتح الباری ۲۰/۱۲) علامہ عینیؒ بھی فرماتے ہیں: قوله ”متوافرون“ ای فیہم كثرة وعدد وهو اجماع سکوتی . (عمدة القاری: ۲۱۸/۱۹)

استحسان

قیاس واستحسان حقیقت میں دونوں ہی قیاس ہیں۔ ان میں سے ایک جلی ہے جس کا اثر حکم میں کمزور ہے، اسے قیاس کہا گیا ہے۔ اور دوسرا خفی ہے، لیکن اس کا اثر قوی ہے اسے استحسان کہا گیا ہے، گویا وہ قیاس مستحسن ہے۔ پس ترجیح اثر کی وجہ سے ہوگی، ظہور و خفا کی وجہ سے نہیں جیسے دنیا و آخرت، دنیا ظاہر اور سامنے کی چیز ہے، آخرت چھپی ہوئی چیز ہے؛ لیکن آخرت اپنی صفائی اور پائیداری کی وجہ سے اس ناپائیدار دنیا کے تقاضوں پر ترجیح رکھتی ہے۔ اور کبھی قیاس کا اثر بعض مسائل میں قوی ہوتا ہے، پس اسے اختیار کیا جاتا ہے اور یہ استدلال مع الطرد کی نظیر ہے، وہ صحیح ہے لیکن استدلال بالمعثر اس سے زیادہ قوی ہے۔ اصل اس

باب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”میرے ان بندوں کو خوشخبری دے دو جو بات سنتے ہیں اور اس میں سے بہتر کی اتباع کرتے ہیں“ حالانکہ قرآن کل کا کل ”حسن“ ہے پھر ”احسن“ اتباع کا حکم کیا گیا۔ مثال استحسان کی یہ ہے کہ عورت از سر تا قدم پردہ ہی پردہ ہے۔ یہ قیاس ظاہر ہے اور اسی کی طرف حضور ﷺ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے کہ ”عورت پردہ پوش ہے“ پھر بھی عورت کے اعضاء میں سے بعض کا دیکھنا ضرورت و حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا۔ پس یہ استحسان ہوا کہ اس میں لوگوں کے لئے نرمی اور سہولت ہے جیسا کہ ہم نے پہلے کہا۔

استحسان کی تعریف:

امام ابو الحسن الکرخنیؒ نے ”استحسان“ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

”الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حکم به في نظائرها إلى

خلافه بوجه هو أقوى“۔ (کتاب الاسرار للبرزدوی: ۳/۴، تلویح و توضیح: ۸۱/۲)

یعنی کسی مسئلہ خاص میں اس کے نظائر میں دیئے ہوئے حکم کے خلاف حکم دینا کسی قوی تر وجہ کے پیش نظر۔

پس حاصل یہ ہے کہ کسی بھی استحسان میں کسی خاص واقعہ میں ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف عدول ہوتا ہے، یا عام کے افراد میں سے بعض خاص افراد کے لئے خاص حکم دیا جاتا ہے، یا کسی حکم کلی سے کسی جزئیہ کا استثناء ہوتا ہے۔ اور عدول یا تخصیص یا استثناء کسی دلیل کی روشنی میں ہوتا ہے، وہ دلیل کبھی نص ہوتی ہے، کبھی اجماع، کبھی قوی تر قیاس، کبھی مصلحت، کبھی تعامل اور کبھی ضرورت و حاجت۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: ”استحسان کا انکار کرنے والے جنہوں نے یہ کہا کہ جس نے استحسان کیا اس نے نئی شریعت بنائی، انہوں نے قائلین استحسان کی استحسان سے مراد کوہی

نہیں سمجھا“۔ (التقریر والتحصیر: ۲۲۲/۱)

”جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ ”استحسان“ دلیل متفق علیہ کا نام ہے، وہ نص ہو، اجماع ہو، ضرورت ہو یا قیاس خفی بمقابلہ قیاس ظاہر ہو، تو ثابت ہوا کہ ”استحسان“ سبھی علماء کے نزدیک حجت ہے اور اس میں اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور ابن حابط کا قول بلاشبہ درست ہے کہ کوئی ایسا ”استحسان“ ہو ہی نہیں سکتا جو مختلف فیہ ہو“۔ (التقریر والتحبیر: ۲۲۳/۳)

احناف کے نزدیک استحسان کی حقیقت

احناف کے ہاں ایک امتیازی ماخذ اجتہاد ”استحسان“ ہے، استحسان کا اصل مقصود احکام میں لوگوں کے حالات کی رعایت ہے، اس موقع پر علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رعایت چشم کشا ہے:

الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو اوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الاحكام التي يتلى فيها الخاص والعام، وقيل: الاخذ بالسماعة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات انه ترك العسر ليسر وهو في الدين وقال الله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ وقال صلى الله عليه وسلم: خير دينكم اليسر. (المبسوط: ۱۰/۱۴۵)

استحسان قیاس کو چھوڑنے کو اور لوگوں کے موافق حال حکم کو قبول کرنے کا نام ہے، بعضے کہتے ہیں کہ ایسے احکام جن میں عام و خاص مبتلا ہوں، میں طلب سہولت کو کہتے ہیں، بعضوں نے لکھا: سہولت و رخصت کی جستجو سے عبارت ہے، بعضوں نے کہا: فراخی کو لینا اور راحت کی صورت کو منتخب کرنا استحسان ہے اور یہ دین کی ایک مستقل اصل ہے، ارشاد خداوندی ہے: اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتے ہیں، اور ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: تمہارا بہترین طریقہ آسانی ہے۔

ہماری کتب فقہ میں استحسانی مسائل بڑی تعداد میں ہیں، اور وہ سب عام طور پر اسی نوعیت کے ہیں کہ ان کے ذریعہ کسی مشکل کو دفع کیا گیا ہے، مثلاً کنویں میں اگر نجاست گر جائے تو شریعت نے پاکی اور تطہیر کا جو عام اصول بتلایا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ محض پانی نکال دینا کنویں کی پاکی کے لئے کافی نہ ہو، بلکہ کنویں کی دیواریں اور نیچے کی سطح بھی پانی سے دھو دی جائے، پاک کرنے کا یہ اصول چھوٹے برتنوں کے معاملہ میں تو قابل عمل ہے، لیکن اگر کنویں کی پاکی کے مسئلہ میں بھی اس عام قیاس کو لازم رکھا جاتا تو سخت دشواری کا سامنا ہوتا؛ اسی لئے اس دشواری سے بچانے کے لئے استحساناً پانی نکال دیئے کو کافی قرار دیا گیا۔

احناف کے ہاں استحسان سے زیادہ کام لینے کی ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے یہاں احکام کا مدار ”علت“ پر ہے نہ کہ ”حکمت“، پر، کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علت کی رعایت کا تقاضا کچھ اور ہوتا ہے، لیکن وہ شریعت کی مصلحت عامہ کے خلاف ہو جاتا ہے، ایسے مواقع پر ایسی صورتوں میں استثناء اور اس کو شریعت کی عمومی مصلحت اور حکمت کے مطابق کرنے کا کام استحسان سے لیا جاتا ہے، مثلاً قرض کا لین دین ایسی چیزوں میں جائز ہے جو ”مثلی“ ہوں، یعنی جن کے مختلف افراد میں باہم قابل لحاظ تفاوت نہ ہو، جیسے ناپ کر اور تول کر خرید و فروخت کی جانے والی عام اشیاء، ایسی چیزیں کہ ان کے مختلف افراد میں خاصا تفاوت ہو، ان میں قرض کا لین دین جائز نہیں، اس علت کا تقاضا یہ تھا کہ روٹیوں میں بھی قرض کی اجازت نہ ہو، مگر شریعت کی رعایت کرتے ہوئے متاخرین نے امام محمد - رحمۃ اللہ علیہ - کی رائے پر فتویٰ دیتے ہوئے روٹی میں گن کر قرض اور لین دین کی اجازت دی۔ (ہدایہ رابع سوم: ۷۰)

استحسان کا ثبوت امام بخاری کی نظر میں :-

امام بخاریؒ نے استحسان کا ذکر دو جگہ کیا ہے: (۱) باب قول اللہ عزوجل: من

بعد وصية يوصين بها او دين (النساء: ۲۲) اسی باب میں لکھا ہے: وقال بعض الناس : لا يجوز اقراره لسوء الظن به للورثة ، ثم استحسّن . (كتاب الوصايا قبل حديث: ۲۷۴۹) امام بخاریؒ نے اصل مسئلہ میں احناف سے مخالفت کی ہے، لیکن استحسان کے نتیجہ میں وہ احناف کے موافق ہے۔ یعنی احناف نے اقرار بالدين اور اقرار بالوديع، بضاعة اور مضاربت کے درمیان فرق کیا ہے، امام بخاری اس فرق کرنے میں احناف کے موافق ہے۔ (۲) باب يمين الرجل لصاحبه انه اخوه، اذا خاف عليه القتل او نحوه. اسی باب میں آگے لکھتے ہیں: يلزمه في القياس ولكننا نستحسن .

(كتاب الاكراه ، قبل حديث: ۶۹۵۱)

دونوں مقامات میں انہوں نے احناف کو نشانہ بنایا ہے، لیکن شرح محدثین نے دونوں جگہ امام بخاریؒ کی غلط فہمی اور احناف کے صحیح مسلک کو ذکر کیا ہے۔ (المبوط: ۱۴۰/۲۲)

علامہ ابن حجرؒ پہلے مسئلہ کے ضمن میں فرماتے ہیں: ”وقد فرق بعض الحنفية بان ربح المال في المضاربة مشترك بين العامل والمالك ، فلم يكن كالدين المحض“.

(فتح الباری: ۳۷۶/۵) وذكر العيني ان الحنفية لم يفرقوا في هذه المسئلة بالاستحسان ، بل استدلوا بغير ذلك. (عمدة القاری: ۲۷۳/۱۱) دوسرے مسئلے کے متعلق مولانا بدر عالمؒ فرماتے ہیں کہ احناف کا استحسان کتاب و سنت کے موافق ہے، ان قیاس الحنفية صحيح ، لانه لا يستوى المباح . كالبیع والهبّة - الموقوف ؛ مع المعصية كشرب الخمر واكل الميتة التي لاتباح بحال الا للمضطر، وهاهنا لا اضطرار في رأي الحنفية ، وجه عدم الاضطرار كون الامر متعلقا بالغير. (هامش فیض الباری: ۴/۴۷۸، الابواب والتراجم: ۶/۲۶۳-۲۶۴)

کچھ حضرات نے امام بخاریؒ کی طرف امام شافعیؒ کی موافقت میں استحسان

کے عدم جواز کا قول منسوب کیا ہے، لیکن امام بخاریؒ نے بہت سے تراجم اور تطبیقات میں اسی استحسان سے کام لیا ہے جو احناف کے نزدیک استحسان کی شکل ہوتی ہے، اسی طرح آپ کی کتاب ”حیبر الکلام فی القراءۃ خلف الامام“ (۱۱-۱۲) پر بھی مثال موجود ہے، اسی طرح کتاب الزکوٰۃ (قبل حدیث: ۱۴۲۶) میں باب لاصدقة الا عن ظہر غنی میں بھی آپ نے استحسان سے ہی کام لیا ہے۔

حاصل یہی ہے کہ امام بخاریؒ نے استحسان کی صراحت نفی نہیں فرمائی۔

اقوال صحابہ:-

یہ بحث کہ اقوال اصحاب احکام شرع کے جاننے کے لئے حجت ہیں یا نہیں؟ اصولی مباحث میں خاص اہمیت کی حامل ہے، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو حضور اقدس ﷺ کی صحبت کا شرف حاصل ہوا، وہ مہبط وحی کے قریب رہے، سارے کے سارے صحابہ باجماع امت عادل ہیں، قرآن کریم نے انہیں براہ راست مخاطب کرتے ہوئے خیر امت قرار دیا اور ”امت وسط“ بتایا۔ آیت قرآن: ”مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا“۔ (سورہ فتح: ۲۹) میں ان کے حسن نیت کی شہادت دی گئی۔

حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: میرے صحابہ کو برا نہ کہنا، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کرے تو صحابہ کے ایک مُد بلکہ نصف مد کی برابری نہیں کر سکتا۔ (رواہ الشیخان واحمد وابوداؤد والترمذی عن ابی سعید الحدادی)

علاوہ ازیں صحابہ وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی صحبت کے لئے منتخب فرمایا تھا، ان میں سادگی تھی، تصنع نہیں، ان کے علم میں گہرائی تھی، ان کے قلوب ورع و تقویٰ

سے معمور تھے، وہ تفقہ میں امت کے ممتاز ترین افراد تھے، نزول قرآن کے براہ راست مشاہد تھے، نزول آیات کے پس منظر سے پوری طرح واقف تھے، رسول اللہ ﷺ کے ارشادات اور ان کے مقاصد سے اچھی طرح آشنا تھے، یہی وجہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ علی الاطلاق قول صحابی کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور یہی مسلک امام مالکؒ کا ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم اور امام احمد بن حنبلؒ کی دو روایتوں میں سے ایک جسے ابن قیم نے ترجیح دی ہے یہی ہے۔

واضح رہے کہ اقوال صحابہ کی چند صورتیں ہیں:-

(۱) کسی صحابی سے کسی مسئلہ میں کوئی قول ثابت اور مشہور ہو اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف کوئی قول مقبول نہ ہو تو یہ ”اجماع سکوتی“ تصور کیا جائے گا اور بالاتفاق واجب التسلیم ہوگا۔

(۲) صحابی کا قول ایسے امور کے بارے میں جس میں قیاس کو دخل نہیں بلا عذر حجت ہوگا کہ دراصل صحابی کا قول ایسے امور میں اس کی اجتہادی رائے نہیں، بلکہ اسے وحی رسول پر مبنی ہدایت شمار کیا جائے گا۔

(۳) اسی طرح صحابی کا وہ قول جس کی تائید کتاب اللہ، سنت رسول اللہ یا اجماع امت سے ہوتی ہو، ان مؤیدات کی وجہ سے سبھی کے نزدیک واجب التسلیم ہوگا۔

(۴) اگر صحابی کا اپنے قول سے رجوع ثابت ہو تو وہ قول مرجوع عنہ بالاتفاق حجت نہیں ہوگا۔

(۵) اگر صحابہ کے مابین کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہو تو مجتہد کو قوت دلیل کی بنیاد پر کسی قول کو قبول کرنے کا حق ہوگا۔

(۶) اگر کسی ایسے مسئلہ میں جس میں ابتلاء عام ہو اور مجتہدی بہم کے جاری و ساری

عمل کے خلاف کوئی قول کسی صحابی کا ملے تو وہ حجت نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ میں قول صحابہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی رائج رائے کے مطابق حجت ہوگا۔ امام شافعیؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ اپنے قول جدید میں حجیت قول صحابی کے منکر ہیں، ان کے اس قول کو امام غزالی، آمدی اور ابن الحاجب نے اختیار کیا ہے اور یہی مذہب معتزلہ اور شیعہ کا ہے، علامہ ابن القیمؒ نے امام شافعیؒ کی طرف اس قول کی نسبت کا انکار کیا ہے۔ (مباحث فقہیہ: ۸۶ تا ۸۲، اصول ابوزہرہ: ص ۳۹۰)

صحابہ کرام کے اقوال و افعال:- امام بخاریؒ نے صحابہ کرام کے فضائل اور ان کے اقوال و افعال بہت تفصیل سے نقل کئے ہیں، باب فضائل اصحاب النبی ﷺ، ومن صحب النبی ﷺ او راہ من المسلمین، فہو من اصحابہ (قبل حدیث: ۳۶۴۹) صحابی کی اس تعریف پر ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وهذا الذی ذکرہ البخاری ہو الراجح، انہ ینبغی ان یقید بعبارة ”ثم مات علی ذلک“ حتی لا یدخل فی وصف الصحبة من راہ مسلما، ثم ارتد ومات کافرا . (فتح الباری: ۴/۷)

اقوال صحابہ سے نص کی تائید:-

(۱) باب اغتسال الصائم وبل ابن عمر ثوبا، فالتقاء علیہ وهو صائم . (قبل حدیث: ۱۹۳۰) اس ترجمہ میں امام بخاریؒ نے چند صحابہ کرامؓ کے اقوال نقل کئے، حضرت ابن عمر، ابن عباس، ابن مسعود اور حضرت انسؓ کے علاوہ کئی تابعین کے اقوال بھی نقل کئے، جو سب روزہ کی حالت میں آپ ﷺ کے غسل کے سلسلے میں وارد ہیں، امام بخاریؒ اس کے ذریعہ ان لوگوں کا رد کرنا چاہتے ہیں جو روزہ کی حالت میں غسل کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔

جس مسئلہ میں کوئی خاص نص وارد نہ ہوئی ہو یا صراحت نہ ہو

اس میں صحابہ کرامؓ کے اقوال نقل کرنا

(۱) باب ماجاء فی التقصیر ، وکم یقیم حتی یقصر ، (قبل حدیث:

۱۰۸۰) اس باب میں ابن عباسؓ کی روایت نقل کی: قال: اقام النبی ﷺ تسعة عشر یقصر ، فنحن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا ، وان زدنا اتمنا . قصر کی مدت کے اختتام کے سلسلے میں آپ ﷺ سے کوئی صریح نص مذکور نہیں ہے، تو امام بخاریؒ نے صحابہ کے اقوال میں سب سے معتبر قول ذکر کیا، قال الخطابی: فالقول فی هذا الباب ما ذهب اليه ابن عباس وهو اصح ما روى فی هذا الباب . (اعلام الحديث: ۱/۲۲۵)

(۲) باب الطلاق فی الاغلاق والكره ، والسكران والمجنون وامرهما، (قبل حدیث: ۵۲۶۹) امام بخاریؒ نے اس ترجمہ کے ماتحت بھی کئی صحابہ کرامؓ کے اقوال ذکر کئے، طلاق کے ان مسائل کے سلسلے میں کوئی خاص نص وارد نہیں ہوئی ہے، عمومی نصوص کے ماتحت یہ داخل ہیں، طلاق مجنون و سکران کے عدم وقوع پر حضرت عثمانؓ کے اقوال نقل کئے، اور طلاق سکران اور مستکرہ کے عدم وقوع کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کے اقوال نقل کئے، اسی طرح حضرت عقبہ بن عامرؓ اور حضرت علیؓ کے اقوال بھی نقل کئے ہیں، ان تمام میں کوئی خاص نص وارد نہیں ہوئی ہے۔

نص کے خلاف صحابہ کے قول کی مثال:-

باب اوقاف اصحاب النبی ﷺ وارض الخراج ومزارعتهم ومعاملاتهم

(قبل حدیث: ۲۳۳۴) اس باب کے ماتحت حضرت عمرؓ کا جو قول نقل کیا: لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية الا قسمتها بين اهلها ، كما قسم النبی ﷺ خيبر . (۲۳۳۴) اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ جو علاقہ قوت وغلبہ سے فتح ہوا اس کو $\frac{۲}{۳}$ کے حساب سے مجاہدین میں تقسیم کیا

جاوے۔ (الانفال: ۴۱) اور حضرت عمرؓ کی روایت میں بھی غنیمت کی تقسیم کو ہی اصل قرار دیا ہے، لیکن آپ نے اس نص خاص کے خلاف اجتہاد فرمایا اور دوسری نص کے عموم ”والذین جاءوا من بعدهم“ (الحشر: ۸-۱۰) سے استدلال کیا جو مال غنیمت کے سلسلے میں نازل نہیں ہوئی ہے۔ (فتح الباری: ۱۸/۵)

حاصل یہ کہ اقوال صحابہ بخاری میں کثرت سے ذکر کئے گئے ہیں، وهذا الفصل تدعو اليه حاجة المعتنى بصحيح البخارى لكثرة فيه، وباللله التوفيق .

(ماتمس اليه حاجة القارى ص/ ۸۵-۸۶، فقه الامام البخارى : ۱/ ۵۴)

افعال صحابہ کرام نقل کرنے کا اہتمام:-

امام بخاریؒ نے اقوال صحابہ کی طرح افعال صحابہ کو نقل کرنے کا بھی خصوصی اہتمام کیا ہے، حدیث ۱۴۲۶ سے پہلے کا باب ”باب لاصدقة الا عن ظهر غنى“ میں لفظ ”كفعل ابى بكر“، اسی طرح باب هل يأمر الامام رجلا فيضرب الحد غائبا عنه ؟ وقد فعله عمر۔ (قبل حدیث: ۶۸۵۹) اسی طرح حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے افعال کو کثرت سے ذکر کرتے ہیں، کیوں کہ وہ آپ ﷺ کے افعال و اعمال پر کثرت سے عمل پیرا رہتے تھے۔ (قبل حدیث: ۲۶۵، قبل حدیث ۲۶۵، قبل حدیث: ۱۵۷۴، حدیث: ۱۷۵۳)، وفعله ابو طلحة وابو هريرة، وابن عباس، وحذيفة رضي الله عنهم (قبل حدیث: ۱۹۲۴) وفعله ابو سعيد۔ (قبل حدیث: ۶۸۴۴)

امام بخاریؒ کے نزدیک صحابہ کرام کے اقوال و افعال کی حجیت:-

امام بخاریؒ بچپن سے ہی اقوال صحابہ کرام و تابعین سے خصوصی دلچسپی و شغف رکھتے تھے، چنانچہ فرماتے ہیں: فلما طعنتُ في ثمان عشرة جعلتُ أُصنِّفُ قضايا الصحابة والتابعين واقاويلهم . (تاريخ بغداد: ۷-۶/۲)

اقوال صحابہ کرام کے حجت ہونے کے سلسلے میں امام بخاریؒ نے کوئی صراحت نہیں کی ہے، آپ کے بعض استدلالات حجیت کی طرف مشیر ہیں، تو بعض اقوال اس کے برخلاف عدم حجیت والے معلوم ہوتے ہیں۔ خطیب بغدادیؒ نے امام بخاریؒ کا قول نقل کیا ہے جس سے عدم حجیت کا پتہ چلتا ہے، قال البخاری رحمہ اللہ : ولسْتُ اروی حدیثاً من حدیث الصحابة او التابعين الا ولي في ذلك اصل ، احفظ حفظاً عن كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ . (تاریخ بغداد : ۲/۲۴) جبکہ ایک باب باب الاقتداء بسنن رسول اللہ ﷺ ، وقول الله تعالى : وَاجْعَلْنَا لِمَتَقِينَ اماما (الفرقان: ۷۴) میں امام مجاہد کا قول نقل کیا ہے۔ قال (المجاهد) ائمة نقتدي بمن قبلنا ويقتدي بنا من بعدنا . امام بخاریؒ کی اس تشریح سے پتہ چلتا ہے کہ مقتدی کی اقتداء کی جاوے، اور صحابہ سے بڑھ کر کس کی اقتداء ہو سکتی ہے۔ (قبل حدیث: ۷۲۵)

حاصل یہ ہوا کہ صحابہ کرام یا تابعین کے اقوال اگر کتاب و سنت کے مطابق ہوں تو امام بخاریؒ اس کو نقل کرتے ہیں، اور جو موافق نہ ہوں تو اس کو ذکر نہیں کرتے ہیں۔ ڈاکٹر یاسر الشمالی اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: الترجمة بآثار عن الصحابة او غيرهم : وفائدة ذكر ذلك في التراجم؛ الاشارة الى اعتماده وترجيحه ما يذكره من هذه الاحاديث والآثار . (منهاج المحدثين : ص/۱۰۷) اسی طرح دکتورہ نور حسین قاروت صحابہ کرام کے فتاویٰ کے سلسلے میں امام بخاریؒ کا موقف ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتی ہیں: ولا يميل الامام البخاری الى اخراج الرأي المخالف لاختياره ، بل يقتصر على ذكر ما يوافق اختياره، وكذلك موقفه من التابعين . (فقه الامام البخاری فی الوضوء والغسل : ص/۱۳۷) اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ جب ترجمۃ الباب میں کسی صحابی یا تابعی کا قول ذکر کریں اور احادیث الباب بھی اس کے موافق ہوں تو امام بخاریؒ بھی اس رائے کے موافق ہوں گے۔ (الامام البخاری محدثاً وفقہاً: ص/۱۷۰)

امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کیا ہے: باب الحجة على من قال: ان احكام النبي ﷺ كانت ظاهرة، وما كان يغيب بعضهم عن مشاهد النبي ﷺ وامور الاسلام. (قبل حديث: ۷۳۵۳) اس باب میں امام بخاریؒ نے واضح کیا کہ بعض صحابہ کرام بعض احادیث قولیہ وفعلیہ سے ناواقف تھے، اور اسی لئے بعض صحابہ کرام دوسرے صحابہ کرام سے احادیث معلوم کرتے رہتے تھے۔ حضرت عمرؓ کے واقعہ میں اس کی تفصیل مذکور ہے، اسی طرح حدیث استئذان سے ناواقفیت پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: خفی علی هذا من امر النبي ﷺ أللهانی الصفق بالاسواق. (حديث: ۷۳۵۳) حضرت شیخ زکریاؒ نے ترجیح دی ہے کہ امام بخاریؒ نے اس ترجمہ سے اقوال صحابہ سے عدم حجیت مراد لی ہے۔ (حاشیہ لامع الدراری: ۳/۴۳۴) حافظ ابن حجرؒ بھی عدم حجیت والے قول کی طرف اشارہ کرتے ہیں: قال: وانما یورد ما یورد من الموقوفات من فتاوی الصحابة والتابعین وتفاسیرهم لکثیر من الآیات علی طریق الاستئناس والتقویۃ لما یختاره من المذاهب فی المسائل التي فیها الخلاف بین الأئمة. (هدی الساری: ص/۱۹)

شرائع من قبلنا سے استدلال

پچھلی شریعتوں کے تعلق سے قرآن وحدیث میں بیان کیے گئے احکام تین طرح کے ہیں: ایک وہ احکام جن کے ساتھ ہی یہ بتا دیا گیا ہے کہ یہ یہودیوں کے لیے مخصوص تھے، امت مسلمہ پر وہ باقی نہیں رکھے گئے ہیں، جیسے گائے وکبریٰ کی چربی ان پر حرام تھی، نجاست کپڑے میں لگ جائے تو اس کو کاٹ کر علاحدہ کرنا ضروری تھا وغیرہ۔ دوسری قسم کے احکام وہ ہیں جن کے بارے میں بتایا گیا کہ یہ پچھلی اقوام پر بھی لازم تھے اور مسلمانوں پر بھی واجب ہیں جیسے روزہ کا حکم۔

تیسری قسم کے کچھ احکام ایسے ہیں جنہیں پچھلی اقوام پر اللہ نے لازم کرنے کا تذکرہ

کیا ہے لیکن کیا وہ مسلمانوں پر بھی لازم ہیں، اس کی صراحت نہیں کی گئی ہے۔

تیسری قسم کے یہ احکام جو کچھ شریعت کے بطور قرآن نے بتائے ہیں، امت مسلمہ پر ان کے لازم ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور حنفیہ اور بعض مالکیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ ایسے احکام مسلمانوں پر لازم ہوں گے، کیونکہ قرآن میں بیان کیے گئے جن احکام کے بارے میں صراحت کردی گئی کہ وہ اب منسوخ ہو چکے ہیں وہ تو لازم نہیں ہوں گے، ان کے علاوہ احکام مسلمانوں کے لیے بھی شریعت ہیں۔ چنانچہ بعض فقہاء نے اسی دلیل کی بنیاد پر کہا کہ قرآن نے بنی اسرائیل کے بارے میں بتایا ہے کہ قصاص میں جان کے بدلے جان لی جائے گی، یہ حکم ہم پر بھی ہے، لہذا مرد کے بدلے عورت کو اور کافر کے بدلے مسلمان قاتل کو قتل کیا جائے گا، دیگر فقہاء نے اس قسم کے احکام کو مسلمانوں کے لیے شریعت نہیں تسلیم کیا، کیونکہ اسلامی شریعت نے کچھ شریعت کو منسوخ کر دیا ہے اور اس حکم کا ہمارے لیے لازم ہونا کسی دلیل سے نہیں معلوم ہوتا۔

یہاں یہ واضح رہے کہ کچھ شریعت کے صرف وہی احکام زیر بحث ہیں جو قرآن یا حدیث میں یعنی اسلامی مصادر میں بیان ہوئے ہیں۔ غیر اسلامی مصادر میں بیان کیے گئے سابق شریعت کے احکام ہمارے لیے معتبر نہیں ہیں۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

شیخ ابوزہرہ کا خیال ہے کہ کچھ شریعت کی مذکورہ اس تیسری قسم سے متعلق اختلاف غیر حقیقی ہے، کیونکہ قرآن اور احادیث میں جہاں بھی کچھ شریعت کا حکم بیان کیا گیا ہے وہاں ایسی دلالت یا اشارہ موجود ہے کہ وہ حکم کچھ قوم کے ساتھ خاص تھا، اب منسوخ ہو چکا ہے، یا وہ حکم عام ہے اور اب بھی مسلمانوں کے لیے لازم ہے اور اس دلالت کے بعد طے ہو جاتا ہے کہ جو حکم کچھ شریعت میں بھی تھا اور اب بھی باقی ہے، وہ اب اسلامی شریعت ہونے کی

وجہ سے ہم پر لازم ہے۔

امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کیا: باب قول النبی ﷺ لا تسألوا اهل الكتاب عن شیء (قبل حدیث: ۷۳۶۱) اس کو کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة کے ماتحت لاکر اشارہ کر دیا کہ اہل کتاب سے سوال اور ان کا اتباع کرنا اعتصام بالکتاب والسنة میں سے نہیں ہے۔ امام بخاریؒ نے کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة میں بہت سے اصولی مباحث کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ علامہ کرمانی لکھتے ہیں: هذا آخر ما ارید ایراده فی الجامع من مسائل اصول الفقه. (فتح الباری: ۳۳۷/۱۳) شیخ زکریا لکھتے ہیں: وقد تقدم منی ان الامام البخاری طالما اشار فی هذا الكتاب الى المسائل الاصولية، فهكذا ههنا عندی انه اشار الى مسألة اخرى خلافية، وهي شرائع من قبلنا، هل تلزمننا مطلقا او لا. (الابواب والتراجم: ۳۲۸/۶، فیض الباری: ۵۱۳/۴) اس باب کے ماتحت امام بخاریؒ تین روایات لائے ہیں: (حدیث: ۷۳۶۱، ۷۳۶۲، ۷۳۶۳) امام بخاریؒ اس باب میں حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج والی روایت نہیں لائے تاکہ اشارہ نہ ہو جاوے کہ بنی اسرائیل سے تحدیث (نقل کرنا) اسلام کے اصول میں سے ہے، اس لئے ”لا حرج“ والی روایت کو احادیث الانبیاء (حدیث: ۳۳۶۱) میں لائے۔

اس ترجمہ کے ماتحت یہ روایات لاکر ثابت کر دیا کہ شرائع من قبلنا مصادر شرعیہ کی حیثیت سے ہمارے یہاں مقبول ہیں مطلق نہیں ہے۔ شیخ ابو زہرہ فرماتے ہیں: فلا عبرة بالنقل من غیر هذه المصادر لانه لاحجة فی النقل عند المسلمين الا المصادر الاسلامية ذاتها، وذلك باتفاق فقهاء المسلمين. (اصول الفقه: ص/ ۳۰۶) ہمارے مصادر (کتاب وسنت) میں ذکر ہونے کے ساتھ ہماری شریعت نے اس کو منسوخ نہ کیا ہو، اور اہل کتاب کے لئے خاص بھی نہ ہو تو امام بخاریؒ کے نزدیک معتبر ہوں گے یا نہیں، اس کی چند تطبیقات امام بخاریؒ کے استدلالات سے معلوم ہوتی ہیں۔

(۱) باب ما يستخرج من البحر (ای هل تجب فيه الزکوة اولاً . (فتح الباری: ۳۶۲/۳) اس باب میں بنی اسرائیل کے ایک شخص کا قرض والا واقعہ نقل کیا۔ (حدیث: ۱۳۹۸) ابن حجرؒ نے شراح حدیث کی مختلف تشریحات نقل کرنے کے بعد ابن المنیر کے جواب میں لکھا ہے: فاذا قلنا: ان شرع من قبلنا شرع لنا؛ فيستفاد منه اباحة ما يلفظه البحر من مثل ذلك مما نشأ في البحر، او عَطَبَ فانقطع ملك صاحبه، وكذلك ما لم يتقدم عليه ملك لأحد، من باب الاولى، وكذلك ما يحتاج الى مُعانة وتعب في استخراجِه ايضا. (فتح الباری: ۳۶۳/۳، الابواب والتراجم: ۱۲۲/۳)

(۲) باب الشروط فی القرض (قبل حدیث: ۲۷۳۴) میں اسی روایت کو ذکر کیا ہے اور اس میں بھی شرائع من قبلنا سے استدلال کیا ہے۔

(۳) باب بمن يبدأ في الكتاب (قبل حدیث: ۶۲۶۱) میں بھی اسی روایت کو ذکر کیا ہے۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وهو على قاعدته في الاحتجاج بشرع من قبلنا اذ وردت حکایتہ فی شرعنا، ولم ينكر، ولا سيما اذا سيق مساق المدح لفاعله. (فتح الباری: ۴۸/۱۱) بنی اسرائیل کے تین آدمیوں کی توبہ والے قصے کے ضمن میں بھی ابن حجرؒ نے شرائع من قبلنا سے استدلال کو ذکر کیا ہے۔ (فتح الباری: ۴۰۹/۴) حضرت ابراہیم و سارہ کے واقعہ کے ضمن میں (حدیث: ۲۲۱۷) اور حضرت ہاجرہ کے قبیلہ جرہم کے ساتھ (حدیث: ۲۳۶۸) حضرت شعیب علیہ السلام و حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ (بعد حدیث: ۲۶۶۲) اسی طرح بنی اسرائیل کے عابد جرتج کے گرجا کی سونے سے بنانے کی درخواست (حدیث: ۲۳۸۲) وغیرہ تمام واقعات میں شرائع من قبلنا سے استدلال کیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ کبھی استدلالاً و استنباطاً اور کبھی تقویت و استیناس کے طور پر

شرائع من قبلنا کا ذکر کرتے ہیں، اور کبھی شرائع من قبلنا کے واقعہ سے (جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے غسل کے واقعہ سے) نص میں تخصیص ثابت کرتے ہیں۔ (قبل حدیث: ۲۷۸) اسی طرح ان النفس بالنفس آیت کریمہ مطلق ہے، جو کسی بھی نفس کو شامل ہے، امام بخاریؒ نے اس سے وان لا یقتل مسلم بکافر والی حدیث ۶۹۱۵ سے تخصیص ثابت کی ہے جبکہ احناف نے آیت کے عموم پر عمل کیا ہے، اور امام بخاریؒ کی ذکر کردہ حدیث کو کافر حربی کے ساتھ مخصوص کی ہے۔ (الموطا: ۲۶/۱۳۴) اس بنیاد پر مسئلہ میں اختلاف کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

عرف وعادات

عرف وہ امور و معاملات ہیں جو لوگوں میں بار بار کے استعمال سے رائج ہو گئے ہوں اور لوگوں کے نزدیک وہ متعارف ہو گئے ہوں۔ عرف کے معنی میں لفظ ”عادت“ اور لفظ ”استعمال“ بھی بولتے ہیں۔ شریعت نے اچھے عرف کا اعتبار کیا ہے، قرآن میں متعدد چیزوں کے تذکرہ میں معروف طریقہ اپنانے کا حکم دیا گیا ہے اور حدیث میں بتایا گیا ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے درمیان اچھی سمجھی جانے لگے وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے۔

عرف کا اعتبار کرنے کے لیے کچھ شرائط ہیں، پہلی شریعہ ہے کہ عرف عام اور غالب ہو، یعنی اکثر معاملات میں اس کے مطابق عمل کیا جاتا ہو، چند افراد کا رواج عرف نہیں ہے اور اس کا اعتبار نہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ معاملہ کے وقت وہ عرف پایا جاتا ہو، بعد میں پیدا ہونے والا عرف سابق معاملہ میں دلیل نہیں بن سکتا ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ عرف کسی شرعی نص کے خلاف نہ ہو، لہذا ایسے عرف پر عمل درست نہیں ہوگا جس سے نص شرعی پر کسی طرح

عمل نہیں ہو پاتا ہو۔ اسی طرح اس وقت بھی عرف کا اعتبار نہیں ہوگا جب معاملہ کے فریقین نے عرف کے خلاف کی صراحت کر دی ہو۔

وسعت استعمال کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف عام یعنی ایسا عرف جس کا رواج تمام ممالک میں لوگوں کے درمیان ہو۔ دوسری قسم ہے عرف خاص، یعنی ایسا عرف جو کسی خاص مقام یا خاص طبقہ میں رائج ہو جیسے کسی خاص ملک یا علاقہ والوں کا عرف یا کسی خاص پیشہ والوں کا اپنا عرف۔ پھر ہر دو عرف درواج کبھی لفظ میں ہوگا جیسے کسی خاص لفظ بول کر کوئی مخصوص مفہوم مراد لینے کا رواج، اور کبھی عمل میں ہوگا جیسے کھانے پینے اور پہننے کے خاص طریقے یا کسی دن رخصت کرنے کا رواج۔

عرف اگر شریعت کے نصوص اور اس کے مقررہ قواعد سے ٹکراتا ہو تو وہ فاسد عرف ہوگا اور اس پر عمل کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، لیکن بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ عرف کسی شرعی نص یا اس کے عمومی حکم سے ٹکراتا ہے لیکن یہ ٹکراؤ ایسا نہیں ہوتا کہ عرف پر عمل کرنے سے شرعی نص کا بالکل ترک لازم آتا ہو، ایسے مواقع پر نص میں تخصیص چند صورتوں میں کی جاتی ہے، جس کی تفصیل ذیل ہے۔

اگر شرعی نص میں کسی خاص کام کا حکم دیا گیا ہو اور عرف اس سے ٹکرا رہا ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا اور عرف کو چھوڑ دیا جائے گا، جیسے سود، جوا، شراب وغیرہ کی حرمت پر خاص شرعی نص موجود ہے، اس کے خلاف عرف پیدا ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس اصول میں ایک چھوٹا سا استثناء ہے، جسے امام ابو یوسف نے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ اگر اس شرعی نص خاص کا حکم ہی کسی عرف کی بنیاد پر ہو اور پھر وہی عرف بدل جائے، تو اب بدلے ہوئے عرف پر عمل کیا جائے گا، اس میں گو کہ بظاہر نص کا ترک محسوس ہوتا ہے؛ لیکن درحقیقت یہ نص کی اتباع ہے۔

نص کی بنیاد پر بدل جانے کی وجہ سے اب شریعت کا مقصود اسی وقت پورا ہوگا جب بدلے ہوئے عرف پر عمل کیا جائے، جیسے حدیث میں گئی ہوں، نمک اور سونا چاندی وغیرہ، چھ چیزوں کے ہم جنس تبادلہ میں برابری کا حکم دیا گیا اور جب جنس بدل جائے تو کمی و بیشی کا اختیار ہے۔ ان میں عہد نبوت میں سونا چاندی تول کر اور بقیہ چیزیں ناپ کر بیچنے کا رواج تھا، اب رواج بدل گیا ہے۔ گئی ہوں وغیرہ بھی تول کر بیچا جاتا ہے، لہذا اب برابری کا معیار موجودہ رواج کے مطابق تول ہوگا نہ کہ ناپ۔

اگر نص کا حکم عام ہو اور اس سے عرف ٹکراتا ہو اور عرف پہلے سے موجود ہو تو دیکھا جائے گا کہ عرف لفظی و قولی ہے یا عملی عرف ہے، اگر لفظی عرف ہو تو اس میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا یعنی شریعت کے عام حکم کو اس لفظی عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا، اور عملی عرف ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ عرف خاص علاقہ اور پیشہ کا ہے یا عام عرف ہے۔ عام عرف ہو تو اس کی بنیاد پر نص میں تخصیص کی جائے گی، یعنی شرعی نص کے حکم پر عرف عام کی حد تک تو عمل نہیں کیا جائے گا اس کے علاوہ مواقع میں عمل کیا جائے گا، جیسے استئصال یعنی آرڈر دے کر ہوانے کا عرف ہے، یہ عام عرف ہے اور غیر موجود چیز کو بیچنے کی ممانعت کا حکم بھی عام ہے، ان دونوں میں تعارض ہے تو اس عام حکم میں عرف عام کی وجہ سے تخصیص کی گئی، اب استئصال کے معاملے میں نص عام پر عمل نہیں ہوا، لیکن اس عرف عام کے علاوہ میں نص کا عمل جاری رہے گا، لیکن اگر عرف خاص ہو تو عمومی نص میں تخصیص بھی نہیں کی جاسکتی؛ کیونکہ شریعت کا عام حکم ہر علاقہ اور ہر پیشہ کے لوگوں کے لئے ہے جبکہ ہر علاقہ اور ہر پیشہ کا خاص عرف علاحدہ علاحدہ ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اگر ہر خاص عرف والے عام نص کے حکم میں اپنے اپنے عرف کے مطابق تخصیص کریں تو شریعت بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔ یہ حنفیہ کا نقطہ نظر ہے۔ لیکن مالکیہ اور بعض فقہائے احناف کے نزدیک عام نص سے جب عرف ٹکرائے تو عرف میں اس

کے خاص یا عام ہونے کا فرق کیسے بغیر اس کی وجہ سے نص میں تخصیص کی جائے گی۔

پیچھے یہ مذکور ہوا کہ عرف وہی معتبر ہوگا جو پہلے سے موجود ہو، بعد کا عرف سابق معاملہ پر اثر انداز نہیں ہوگا، نص کے ساتھ عرف کے ٹکراؤ کی صورت میں بھی یہی بتایا گیا کہ وہ عرف نص کے وجود کے وقت سے پایا جا رہا ہو، نص آنے کے بعد عرف نہ پیدا ہوا ہو، لیکن جو عرف درواج روز بروز پیدا ہوتے ہیں اگر وہ نص سے ٹکرائیں اور عرف فاسد نہ ہو تو ان پر عمل کیونکر ہو سکے گا، اس سلسلہ میں سابق ضابطہ سے دو صورتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ اگر خود نص کسی عرف پر مبنی ہو تو عرف کے بدلنے کی صورت میں گو بظاہر نص کا ترک لازم آئے اس نئے عرف کے مطابق عمل کیا جائے گا، اس کی مثال گذر چکی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نئے عرف کی وجہ سے معارض نص کی علت پوری طرح ختم ہو جاتی ہو جیسے رسول اللہ ﷺ نے بیع اور شرط سے منع فرمایا، لہذا لین دین کے معاملہ میں کوئی شرط لگانا درست نہیں ہے، لیکن دو قسم کی شرطوں کی اجازت فقہاء نے دی ہے۔ ایک خیار شرط کی شریعت میں اس کا جواز موجود ہے۔ دوسرے رواجی شرطوں کی، جیسے یہ رواج کہ سامان کی خریداری کے بعد ایک سال تک اس کی مرمت کی ذمہ داری فروخت کنندہ پر ہوگی، یہ شرط گرچہ نص کی ممانعت کے خلاف ہے، لیکن ممانعت کی علت یہ ہے کہ فریقین میں کوئی نزاع نہ پیدا ہو، اور رواجی شرط کی وجہ سے نزاع کا امکان اب نہیں رہا، لہذا اب عرف پر عمل کیا جائے گا، پس یہ دونوں صورتیں ایسی ہیں جہاں نئے عرف کی بنیاد پر نص سے ٹکراؤ کی صورت میں بھی عمل کیا جائے گا۔

جو احکام اجتہادی اور قیاسی ہیں، اگر عرف ان کے خلاف ہو جائے تو عرف پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا جیسے ریشم کے کیڑے کسی زمانہ میں مال نہیں تھے، اس لیے ان کی بیع درست نہیں تھی، اب وہ قیمتی مال ہیں لہذا قیاس ترک کر کے عرف پر عمل کیا جائے گا۔

جو اجتہادی احکام عرف کی بنیاد پر دیئے گئے ہیں، عرف کے بدلنے سے وہ احکام قطعاً بدل جائیں گے، فقہاء کے اجتہادی مسائل میں متاخرین کا اختلاف دراصل اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے۔

امام بخاری کے نزدیک عرف کی حجت

امام بخاری نے بخاری شریف میں عرف کے حجت ہونے کو بہت سے دلائل و امثال سے ثابت کیا ہے۔

(۱) باب من اجری امر الامصار علی ما یتعارفون بینہم (قبل حدیث: ۲۲۱۰)

اس باب میں امام بخاری نے تین احادیث ذکر کی ہیں: (حدیث: ۲۲۱۰-۲۲۱۱-۲۲۱۲)

علامہ ابن منیر لکھتے ہیں: مقصودہ بہذہ الترجمة: اثبات الاعتماد علی

العرف وانه یقضى به علی ظواهر الالفاظ، ویرد الی ما خالف الظاهر من

العرف.... ووجه دخول حدیث ابی طیبة فی الترجمة انه صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم لم یشارطہ

اعتماداً علی العرف فی مثله. (المتواری: ص/۲۴۷-۲۴۸، مناسبات تراجم البخاری: ص/

۶۴) ان تمام عبارتوں سے واضح ہوتا ہے کہ امام بخاری نے بعض احکام کی معرفت کے لئے

عرف کو اصل قرار دیا ہے، اللہ تعالیٰ اور اس کے نبی صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے قرآن و حدیث میں عرف پر بعض

مسائل کی بنا رکھی؛ یہ اس کے قابل اعتبار ہونے کی واضح دلیل ہے، قرآن کریم میں وَاْمُرْ

بِالْعَرَفِ، وعاشر وہن بالمعروف وغیرہ الفاظ سے عرف کا اعتبار معلوم ہوتا ہے،

آپ صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے حجام کی اجرت متعین کئے بغیر اجرت عرفیہ کا اعتبار کیا، حسن بصری نے عبد اللہ

بن مرداس کو اجرت میں، اور اسی طرح حضرت ہندہ کو آپ صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے عرف کا اعتبار کر کے

ابوسفیان کے مال میں سے لینے کی اجازت دی، اسی طرح یتیم کے وصی و ولی کو کتاب و سنت

میں عرف کے مطابق استعمال کرنے کی اجازت دی۔

عرف کا مشہور ہونا اور متکلم و مخاطب کی نیت کا ہونا:

جیسے کہ امام بخاریؒ نے علی نیاتہم ومذاہبہم المشہورۃ کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے، اسی طرح باب من رأى للقاضی ان يحکم بعلمه فی امر الناس میں حضرت ہندہ کی نفقہ والی روایت ذکر کر کے وذلك اذا كان امرا مشهورا کا اضافہ کیا۔ (حدیث: ۷۱۶۱، فتح الباری: ۱۳/۱۳۹، عمدۃ القاری: ۲۰/۱۲۳) حضرت حسن کے واقعہ میں عرف کی شہرت عرف خاص کی شکل میں ہے اس کا بھی امام بخاریؒ نے اعتبار کیا ہے۔ قال ابن حجر: وجه دخوله فی الترجمة ظاهر من جهة انه لم يشارطه اعتمادا علی الاجرة المتقدمة. (فتح الباری: ۴/۴۰۷)

اسی طرح متکلم کی نیت ایک باطنی امر ہے، اس کے ظاہر کا عرف کے مطابق اعتبار ہوگا، قال ابن المنیر: مقصوده بهذه الترجمة: اثبات الاعتماد علی العرف وانه يقتضى به علی ظواهر الالفاظ، ویرد الی ماخالف الظاهر من العرف.

(المتواری: ص/۲۴۷)

امام بخاریؒ نے معاملات کی کئی مثالیں پیش کی ہیں جو عرف پر مدار رکھتی ہیں: (۱) فی البیوع والاجارة والمکیال والوزن وسننہم (قبل حدیث: ۲۲۱۰) (۲) باب اذا وکل رجل رجلا ان يعطى شيئا، ولم یبین کم يعطى فاعطى علی ما یتعارفه الناس. (قبل: ۲۳۰۹) اسی طرح علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: وحاصله: ان عرفهم فی قوله اخذتمك هذه الجارية، ان كان هبة تكون هبة، وان كان عرفهم ان هذا عارية تكون عارية. (عمدۃ: ۱۱/۹۷) (۳) باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا فی الاقرار، والشروط التي یتعارفها الناس بینہم. (قبل حدیث: ۲۷۳۶)

اس باب کے تحت معاملات کی کئی شروط کا ذکر کر کے امام بخاریؒ نے بیان کیا کہ

لوگوں کی باہمی شرطوں میں عرف کا اعتبار ہوگا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لوگوں کی تمام متعارف شرطوں کا مطلق اعتبار کیا جائے گا، بلکہ شریعت کے قواعد کے مطابق شرطوں کا ہی اعتبار ہوگا جیسا کہ اس ترجمۃ الباب سے پہلے والے باب میں امام بخاریؒ نے شرط لگائی ہے:

باب المكاتب، وما لا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله، وقال ابن عمر: كل شرط خالف كتاب الله تعالى فهو باطل، وان اشترط مائة شرط. (قبل حدیث: ۲۷۳۵)

حضرت بریرہ کے ولاء کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ ان کے آقاؤں کو آپ ﷺ نے غلط شرط لگانے پر تنبیہ فرمائی۔ قال ابن حجر: وهما اراد تفسير قوله: ليس في كتاب الله، وان المراد ماخالف به كتاب الله. (فتح الباری: ۳۵۳/۵)

(۴) باب قيام المرأة على الرجال في العرس وخدمتهم بالنفس (قبل حدیث: ۵۱۸۲)

اس باب سے بھی امام بخاری شادی بیاہ میں لوگوں کے عرف و عادات کی طرف اشارہ کر کے اس کے جواز کی طرف اشارہ کرتے ہیں، صحابیہ ام اُسیدؓ نے خود بھی ساری خدمات انجام دی، لیکن یہ ان مواقع میں ہے جہاں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور پردہ کی رعایت کی جاتی ہو، قال ابن حجر: ولا يخفى ان محل ذلك عند امن الفتنة ومراعاة مايجب عليها من السترة. (فتح الباری: ۲۵۱/۹) اسی طرح کی روایت کتاب الاطعمہ میں بھی ذکر کی ہے۔ (قبل حدیث: ۵۴۵۰)

امام بخاریؒ کے یہ ابواب فقہائے کرام کے معروف قاعدہ ”المعروف عرفا كالمشروط شرطا“ کی وضاحت کرتے ہیں، حاصل یہ کہ امام بخاری عرف کا اعتبار کرتے ہوئے بہت سے احکام ثابت کرتے ہیں، یہ عرف معاملات کے مسائل بیع، اجارہ، وکالت، ہبہ وغیرہ میں چلتے ہیں، اسی طرح معاملات کی شرطوں کا بھی بخاری نے عدم مخالفت نص کی شرط کے ساتھ اعتبار کیا ہے اور معاملات میں مستعمل ہونے والے الفاظ کے عرفی مفہوم کا

اعتبار بھی کیا ہے، جب وہ عرف لوگوں میں رائج ہو۔

استصحاب

استصحاب کا لغوی معنی ساتھی بنانا یا صحبت کو برقرار رکھنا ہے، اصطلاح میں استصحاب کا مطلب یہ ہے کہ سابق حکم یا حالت کو باقی رکھا جائے؛ جب تک کہ اس کو بدلنے والی کوئی دلیل نہ پائی جائے، یعنی جو چیز پہلے سے ثابت ہو اس کو ثابت ہی تسلیم کیا جائے اور جو چیز پہلے سے غیر موجود ہو اس کو غیر موجود ہی مانا جائے؛ جب تک کہ دوسری دلیل سے اس کے برعکس ثابت نہ ہو جائے۔

استصحاب آخری دلیل شرعی ہے جس کا استعمال حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے ایک مجتہد کرتا ہے، یعنی جب کسی مسئلہ میں قرآن یا حدیث موجود نہ ہو، نہ کسی اور دلیل شرعی کے ذریعہ اس کا حکم معلوم ہو رہا ہو تو اس وقت استصحاب کو بنیاد بنایا جاتا ہے۔ چنانچہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ مسئلہ اپنی اصل کے اعتبار سے حلال ہے یا حرام اور پھر چونکہ دوسری کوئی دلیل موجود نہیں ہے، لہذا اصل حکم ہی کو برقرار مانتے ہوئے حلال یا حرام قرار دیا جاتا ہے۔

قرآن کی رو سے تمام چیزوں کو اللہ نے انسان کے مفاد کے لیے پیدا کیا ہے۔ اس لیے اصل یہ ہے کہ ہر چیز حلال اور مباح ہے جب تک کہ کسی دلیل سے اس کا حرام ہونا ثابت نہ ہو جائے، اور جنسی تعلقات میں اصل حرام ہے جب تک کہ کسی دلیل سے اس کی حلت نہ ثابت ہو جائے۔

اس اصول کے پیش نظر جن مسائل کے بارے میں دلیل موجود نہیں ہے ان کو ان کے اصل حکم کو برقرار مانتے ہوئے مباح کہا جائے گا۔ اور اسی طرح جب تک نکاح کی دلیل کے ذریعہ جنسی تعلق کی اجازت ثابت نہ ہو، اصل کا لحاظ کرتے ہوئے ہر جنسی تعلق کو حرام کہا جائے گا، پس یہ اصل کے حکم کو برقرار مانتے رہنا استصحاب ہے۔

استصحاب کو شافعیہ اور حنابلہ نے علی الاطلاق استعمال کیا ہے، لہذا ایک زندہ انسان اگر غائب ہو جائے تو اسے زندہ ہی تسلیم کیا جاتا رہے گا اور زندہ کے تمام احکام جاری ہوں گے، یعنی اس کی بیوی اس کی زوجیت میں رہے گی، اس کے مال کی ملکیت باقی رہے گی، اسے وراثت ملے گی وغیرہ، لیکن حنفیہ اور مالکیہ نے استصحاب کو صرف دلیل دفع مانا ہے، دلیل اثبات نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ غائب شخص کو زندہ اس معاملہ میں مانا جائے گا کہ اس کی بیوی پر زوجیت اور اس کے سامانوں کی ملکیت برقرار رہے گی، دوسروں کا حق اس کے مال پر نہیں ہوگا؛ لہذا اس کو کسی اور سے وراثت نہیں ملے گی، کیونکہ استصحاب دلیل قاصر ہے، کمزور دلیل ہے، یہ کسی کے ثابت حقوق کو برقرار رکھنے کی دلیل تو بنے گا، نئے حق کو ثابت کرنے کی دلیل نہیں بنے گا۔

اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو استصحاب خود کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ یہ ایک واضح عقلی تقاضہ ہے کہ جو چیز پہلے سے جس حال میں تھی اسے اسی حال پر برقرار مانا جائے؛ جب تک کہ اس کے خلاف ہونے کی دلیل نہ پائی جائے۔ تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے، استصحاب اس اصل حالت کو برقرار ماننے کا نام ہے، تو اس میں اباحت کی دلیل استصحاب نہیں ہے بلکہ وہ آیت قرآنی ہے جس سے ہر چیز کا مباح ہونا ثابت ہوتا ہے۔

استصحاب کے اصول کو چند قاعدوں کی شکل میں بھی بیان کیا گیا ہے، چنانچہ کہا گیا: ”اصل یہ ہے کہ جو چیز جس حال میں ہو اسی حال میں باقی رہے گی، جب تک کہ اس کو بدلنے کی دلیل نہ پائی جائے“۔ ”اصل یہ ہے کہ چیزیں مباح ہیں“۔ ”جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ شک کی بنیاد پر ختم نہیں ہوگی“۔ ”اصل یہ ہے کہ انسان بری الذمہ ہے“۔ ان اصولوں کی روشنی میں یہ طے ہوتا ہے کہ جو چیز یقین سے ثابت ہو جیسے کسی انسان کی زندگی، یا وضو کرنا، وہ محض شک کی بنیاد پر ختم نہیں ہوگی۔ جس چیز کا حرام ہونا ثابت ہو وہ حرام باقی رہے گی اور

جس چیز کا حلال ہونا ثابت ہو وہ حلال باقی رہے گی، جب تک اس کے خلاف دلیل نہ آجائے اور جس چیز کے بارے میں کوئی شرعی دلیل نہ ہو اسے حکم اصل پر باقی رکھتے ہوئے مباح مانا جائے گا۔

چونکہ استصحاب کا استعمال وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی دوسری شرعی دلیل موجود نہ ہو، اسی لیے جن فقہاء نے دلائل کی تعداد محدود رکھی ہے جیسے طاہریہ وغیرہ جو قیاس کے بھی قائل نہیں ہیں وہ استصحاب کا استعمال زیادہ کرتے ہیں۔ چنانچہ جن مسائل کے بارے میں قرآن و حدیث میں حکم نہیں ہے ان میں وہ بجائے قیاس کرنے کے استصحاب کا استعمال نسبتاً زیادہ کرتے ہیں؛ لیکن حنفیہ اور مالکیہ جنہوں نے ضغنی اور ثانوی مصادر کا دائرہ وسیع رکھا ہے وہ نئے مسائل کا حل ان مصادر سے کرتے ہیں، اسی لیے ان کے یہاں استصحاب کا استعمال کم ہے۔

استصحاب حال اور براءت اصلیہ :

استصحاب کی چند اقسام ہیں، امام بخاری کے تراجم و استدلالات دلالت کرتے ہیں کہ وہ ان اقسام کا اعتبار کرتے ہیں:

(۱) استصحاب کی اصل تکالیف شرعیہ سے براءت ذمہ ہونا ہے۔ ذیل میں اس کی مثال ملاحظہ فرمائیں:

باب ما یکرہ من کثرة السؤال ، ومن تکلف ما لا ینعیہ ، وقولہ تعالیٰ :
لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤکم (المائدہ : ۱۰۱، قبل حدیث : ۷۲۸۹) امام بخاریؒ
نے اس باب میں نو احادیث ذکر کیں، یہ ترجمہ اور کچھ احادیث ان چیزوں کے متعلق سوالات
سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں، جواب تک واضح نہیں ہوئے ہیں۔ شیخ زکریا لکھتے ہیں :
الغرض من هذه الترجمة الاشارة الى مسألة خلافية ، وهي هل ینبغی ان یسأل
عن النوازل قبل وقوعها ام لا، وظاهر میل البخاری الى کراهة ذلك، وقولہ:

(ومن تكلف ما لا يعنيه) كان بيانا لقوله ما يكره من كثرة السؤال.

(الابواب: ۳۱۷/۶)

ترجمة الباب کی روایت (۷۲۸۹، ۷۲۹۰، ۷۲۹۳) کا تعلق اسی موضوع تکلیف مالا یعنی سے ہے، ابن حجر پہلی حدیث کی تشریح کے بعد لکھتے ہیں: وفي الحديث ان الاصل في الاشياء الاباحة حتى يرد الشرع بخلاف ذلك. (فتح الباری: ۷۲۸/۱۳)

اس اصول کو بخاری نے اپنے قول: وكانت الائمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الامناء من اهل العلم في الامور المباحة ليأخذوا باسهلها، فاذا وضع الكتاب او السنة لم يتعدوه الى غيره اقتداء بالنبي ﷺ (قبل حدیث: ۷۳۶۹) سے ثابت کیا ہے، اور ابن حجر اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ جب وہ اباحت اصلیه میں سے ہو اور اس میں کوئی متعین حکم ثابت کرنے والی نص موجود نہ ہو تو اس کے کرنے نہ کرنے کا حکم محتمل ہوگا اور اگر حکم معلوم ہو جاتا ہے تو پھر احتمال باقی نہیں رہتا ہے، آگے فرماتے ہیں: واما تقييده بالامناء فهي صفة موضحة، لان غير المؤتمن لا يستشار، ولا يلتفت، لقوله واما قوله: (باسهلها) فلعموم الامر بالاخذ بالتيسير والتسهيل، والنهي عن التشديد الذي يدخل المشقة على المسلم. (فتح الباری: ۷۴۲/۱۳)

(۲) اشیاء میں اصل اباحت ہے، اس کی استصحابی تطبیق میں مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں: باب الجلوس كيفما تيسر (قبل حدیث: ۶۲۸۴) امام بخاری نے ایک ہی کپڑے میں احتباء والی روایت اور دو قسم کے کپڑے اور دو بیج (کامل کپڑے میں گھس جانے اور احتباء) سے ممانعت والی روایات (۶۲۸۴) ذکر کی ہیں۔ ابن المنیر فرماتے ہیں: مطابقة الترجمة للحديث من جهة المفهوم (يعني المفهوم المخالف) لانه انما نهى عن حالة واحدة من حالات الجلوس، فافهم بالتخصيص (بالحصر) ان الحكم فيما عدا هذه الحالة الاباحة، والله اعلم. (المتواری: ص/۳۵۹)

امام بخاریؒ کا استدلال یہ ہے کہ ممانعت بیٹھنے کی نہیں ہے، بلکہ اس طرح کا لباس پہن کر بیٹھنے کی ممانعت ہے، لہذا بیٹھنے کی اجازت اباحت اصلہ کی وجہ سے ہوگی، ابن المنیر کے مفہوم مخالف والی دلیل کی وجہ سے نہیں ہوگی جیسے کہ ابن حجر فرماتے ہیں:

والذی یظہر لی ان المناسبة تؤخذ من جهة العدول عن النهی عن هیئة الجلوس، الی النهی عن لبستین یستلزم کل منهما انکشاف العورة، فلو كانت الجلسة مکروهة لذاتها لم يتعرض لذكر اللبس، فدل علی ان النهی عن جلسة تفضی الی کشف العورة، وما لا یفضی الی کشف العورة یباح فی کل صورة.

(فتح الباری: ۷۹/۱۱)

(۳) معاملات میں استصحاب کے (اصل مشروعات کے اعتبار سے) جائز ہونے اور جب تک دلیل محرم یا مقید نہ ہو وہاں تک قید نہ لگانے پر دلیل پیش کرتے ہوئے امام بخاری نے مثال پیش کی ہے، باب السلم الی من لیس عنده اصل۔ (قبل حدیث: ۲۲۴۴) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: والغرض من الترجمة ان ذلك لا یشرط۔ امام بخاری نے اس کے ذریعہ احناف کا رد کیا جنہوں نے عقد سلم سے لیکر ادائیگی تک اس کے بازار میں ہونے کی شرط لگائی ہے، وقال ابو حنیفة: لا یصح فیما ینقطع قبلہ۔ (فتح الباری: ۴۳۱/۴، الابواب: ۲۶۷/۳) گویا امام بخاری یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آپ ﷺ کی طرف سے یہ شرط مذکور نہیں ہے، لہذا حکم اپنی اصل یعنی اباحت پر رہے گا، یہی تو استصحاب ہے، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے یہ لفظ ذکر کیا: انه مستفاد من التقرير؛ تونس میں تقریر پر کوئی صراحة لفظ موجود نہیں ہے، البتہ صرف احتمال ثابت ہو رہا ہے۔

(۴) وہ مسائل جو حدیث میں اباحت یا تحریم پر دلالت کرتے ہیں ان میں اصل یہ ہے کہ جب تک کوئی تغیر، تنقید یا تخصیص پر دلالت کرنے والی دلیل نہ ہو وہاں تک ان کو اسی

حکم پر باقی سمجھا جاوے، یہ قاعدہ امام بخاریؒ نے بہت سی تطبیقات میں کثرت سے استعمال کیا ہے۔ (قبل حدیث: ۱۳۸۶)

(۵) استصحاب کے جواز پر عقل و شرع کی دلالت ثابت کرتے ہوئے امام بخاریؒ نے باب من اقام البینة بعد الیمین (قبل حدیث: ۲۶۸۰) اور مزید وضاحت کے لئے حدیث: ۲۶۸۰ کو بھی ذکر کیا۔ ابن المنیر فرماتے ہیں: موضح الاستشهاد من حدیث ام سلمة ان النبی ﷺ لم يجعل الیمین الکاذبة مقیّدة جلاً ولا قطعاً لحق المَحِقِّ ، بل نهاه بعد یمینه عن القبض ، وساوی بین حالته بعد الیمین وقبلها فی التحريم ، فیؤذن ذلك ببقاء حق صاحب الحق علی ماکان علیه ، فاذا ظفر فی حقه ببینة فهو باق علی القيام بها ، لم یسقط اصل حقه من ذمة مقتطعة بالیمین .

(المتواری: ص/ ۳۱۶)

(۶) استصحاب وصف کی تطبیق کی مثال: باب حکم المفقود فی اہلہ ومالہ، وقال ابن المسیب: إذا فقد فی الصف عند القتال تربص امرأته سنة. (قبل حدث: ۵۲۹۲) اس باب میں بکری اور اونٹ کے لقطہ والی روایت (۵۲۹۲) ذکر کر کے وصف میں تطبیق دی، لقطہ کی طرح غائب اور مفقود زندہ تھے لہذا لقطہ کے وصف کی طرح ان کی وفات کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اسی طرح نہ اس کی بیوی کی جدائی ہوگی، نہ اس کا مال تقسیم ہوگا، لیکن جب مفقود کی کوئی خبر نہ ملے تو کیا یہ وصف باقی رہے گا یا منقطع ہوگا؟ تو اس سلسلے میں فقہائے کرام میں اختلاف ہوا، کچھ نے ہمیشہ زندہ سمجھا، کچھ نے ۴ سال، کچھ نے ایک سال اور کچھ نے موت کی مدت تک استصحاباً اس کو زندہ سمجھا، اس سلسلے میں ابن المسیب کی ایک سال کی مدت کو امام بخاریؒ نے اختیار کیا ہے۔

طلاق اور مفقود کے مسئلہ میں لقطہ کو قیاساً ذکر کیا گیا، گویا امام بخاریؒ نے مفقود کو لقطہ پر

قیاس کیا اور لقطہ کے لئے سال بھر کا لفظ حدیث شریف سے ثابت ہے، لہذا مفقود کے لئے بھی سال بھر انتظار کرنا ہوگا، دونوں کے درمیان وصف جامع مال کے مالک کا پتہ نہ لگنا ہے، اس طرح امام بخاریؒ نے ایک سال کا حکم استصحاباً ثابت کیا، پھر مفقود کے مال میں تصرف اور اس کی بیوی کی تفریق کو قیاساً مباح کیا، جب قیاس (جو کہ استصحاب سے قوی ہے) پایا گیا تو اس پر حکم لگانا جائز ہو گیا۔

علامہ ابن المنیر نے لکھا کہ امام بخاریؒ نے بیوی اور مال کے درمیان فرق کیا ہے، مال کی ایک سال کے بعد تقسیم کو جائز قرار دیا ہے اور بیوی کو زوجیت میں علی الدوام باقی رکھا ہے، استدلال میں فرق کی وجہ حدیث کا بکری اور اونٹ کے لقطے کے درمیان کا فرق ملحوظ رکھنا ہے۔ فحدیث ضالة الغنم يدل على جواز التصرف في ماله في الحمله، وان لم تتحقق وفاته، وينقاس عليه تصرف المرأة في نفسها بعد ايقاف الحاكم، وتطبيقه بشروطه، والحديث عن ابن مسعود وما معه يؤيده، ويقابل هذا على المعارضة حديث ضالة الابل، فمقتضاه بقاء ملكه ابدًا حتى تتحقق وفاته بالتعمير او غيره..... ونبه على ان الغنم انما يتصرف فيها خشية الضياع بدليل التعليل في الابل، فالابل في معنى الاهل لان بقاء العصمة ممكن كبقاء الابل مملوكة له. (المتواری: ص ۳۰۰، فتح الباری: ۴۳۲/۹)

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے استصحاب کا اعتبار کیا ہے اور جہاں استصحاب کے علاوہ حکم کی کوئی دلیل نہیں ملی وہاں استصحاب کو مدد دینا۔

استصلاح

استصلاح لفظ صلاح سے بنا ہے، یعنی خیر و بھلائی اور صلاح چاہنا۔ اصطلاح میں استصلاح کا مطلب ہے مصالحِ مرسلہ کے مطابق فقہی احکام متعین کرنا۔ مصالحِ مرسلہ سے

مراد ایسے مصالح ہیں جن کے اعتبار کرنے کی کوئی دلیل شریعت میں موجود نہیں ہے، اور نہ ہی ان کے لغو و غلط ہونے کی کوئی دلیل موجود ہے، گویا یہ ایسے عمومی مصالح ہیں جن سے فوائد کا حصول اور نقصان کا ازالہ مقصود ہوتا ہے۔

چونکہ شریعت کے تمام احکام انسانی مصالح کے لیے دیئے گئے ہیں اور انسانی مصالح کی کوئی انتہا نہیں ہے، ہر زمانہ میں نئے نئے انسانی مصالح پیش آتے رہتے ہیں، لہذا اگر شریعت نے ان مصالح کو لغو نہیں قرار دیا ہے تو خواہ ان مصالح کے اعتبار کی کوئی دلیل شریعت میں موجود نہ ہو وہ مرسل مصالح ہیں اور شرعی احکام میں ان کی تکمیل پیش نظر رکھی جائے گی، کیونکہ اگر ان مصالح مرسلہ کی رعایت پیش نظر نہیں رکھی گئی اور محض ان کی بنیاد پر شرعی احکام نہیں دیئے گئے تو شریعت زندگی کا ساتھ نہیں دے سکے گی۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ صحابہ کرام، تابعین اور ائمہ مجتہدین نے ایسے مصالح مرسلہ کی بنیاد پر بہت سے فیصلے کیے اور شرعی احکام دیئے۔ حضرت ابو بکرؓ نے منتشر قرآنی اوراق اور تحریر قرآنی کو ایک مصحف کی شکل میں جمع کیا، زکوٰۃ نہ دینے والوں سے جنگ کی۔ حضرت عمرؓ نے قید خانے بنوائے، قحط سالی کے زمانہ میں چوری کی سزا نافذ نہیں کی۔ حضرت عثمانؓ نے قرآن کے ایک لہجہ (رسم الخط) پر پوری امت کو جمع کیا، ایسی بے شمار مثالیں ہیں۔

جہاں شریعت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو وہاں محض مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر حکم شرعی جاری کرنا استصلاح کی حقیقت ہے، اس کی نسبت زیادہ معروف طور پر مالکیہ کی جانب کی گئی ہے کہ انہوں نے سب سے زیادہ مصالح کی بنیاد پر احکام دیئے ہیں۔ حنابلہ بھی مصالح مرسلہ کو مصدر تسلیم کرتے ہیں، لیکن حنابلہ اس کو مستقل مصدر ماننے کے بجائے قیاس کے ضمن میں داخل کرتے ہیں۔ فقہائے حنفیہ جس استحسان کے سرخیل مانے جاتے ہیں اس کی ایک قسم استحسان ضرورت ہے، اس میں مصالح مرسلہ کی بنیاد پر استحسان کیا جاتا ہے، گویا حنفیہ بھی

مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتے ہیں اور ان پر احکام شرعی کی بنیاد رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کی کتابوں میں مصالح مرسلہ کے اعتبار پر یعنی شرعی احکام کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔

مصالح مرسلہ کو حجت تسلیم کرنے والوں نے اس کی حجیت کے لیے تین شرطیں لگائی ہیں تاکہ مصالح کے نام پر خواہش پسندی اور نفسانیت کے مطابق احکام نہ طے کیے جاسکیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ مصلحت حقیقی اور فی الواقع ہو، کوئی موہوم مصلحت نہ ہو، یعنی اس مصلحت کی رعایت کرنے سے یقینی طور پر کسی نفع کا حصول یا خوف کا ازالہ ہوتا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مصلحت عمومی اور عام انسانوں کے حق میں ہو، کسی شخص کا تنہا مفاد اس سے پورا نہ ہوتا ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس مصلحت کی رعایت کرنے میں کسی منصوص حکم یا اجماع سے ٹکراؤ نہ ہوتا ہو، کیونکہ جب نص یا اجماع موجود ہوگا تو اس پر عمل کرنا لازمی ہوگا، اس کے خلاف مصلحت پر عمل نہیں ہو سکے گا۔

مقاصد شریعت مختصر تعارف:

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ مقاصد شریعت کی بنیاد ”دفع مضرت و جلب منفعت“ کے قانون پر قائم ہے کہ شریعت اسلامی کے تمام مامورات و منہیات میں سے کوئی بھی حکم جلب منفعت یا دفع مضرت کی غرض سے خالی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ متقدمین و متأخرین میں سے امام الحرمین عبدالملک جوینی (م: ۴۷۸ھ) سے لے کر محمد طاہر بن عاشور (م: ۱۹۷۳ء) تک اور ان کے بعد آنے والے متعدد ارباب علم و دانش نے اپنی تحریرات میں مقاصد شریعت کو بہت واضح انداز میں پیش کیا ہے، ان تمام حضرات کی یہ علمی کاوشیں درحقیقت رسول اللہ ﷺ کے مزاج اور خلفاء راشدین و صحابہ کرام کی طبائع سلیمہ کا طویل مطالعہ کرنے کے بعد ہی معرض وجود میں آئیں، جس سے جہاں ان حضرات کی قوت فکر و اجتہاد کا پتہ چلتا ہے وہیں رسول اللہ ﷺ کے تربیت یافتہ صحابہ کرام کے دینی افکار کی

عکاسی ہوتی ہے۔

اس پس منظر کو ذہن میں رکھ کر احکام شریعت کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ اللہ رب العزت نے انسان کو مکلف بنایا ہے، جس کا لازمی پہلو یہ ہے کہ انسان کو جو بھی حکم دیا جائے گا یا جس کام سے روکا جائے گا اس میں یقیناً کوئی مصلحت ضرور ہوگی؛ کیوں کہ اللہ رب العزت کی ذات حکیم ہے اور ہمارا عقیدہ ہے کہ: ”فعل الحکیم لا یخلو عن حکمة“ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تمام احکام اسلام کسی نہ کسی حکمت سے متصف اور مصلحت پر مبنی ضرور ہیں، ان مصلحتوں اور حکمتوں کو بعد کے علماء نے کبھی ”مصلح مرسلہ“ کا نام دیا، تو کبھی ”مقاصد شریعت“ کا نام دیا کہ علماء نے احکام شریعت میں غور و فکر کرنے کے بعد ان کا استنباط کیا اور پھر جہاں جس مسئلہ میں کوئی واضح جواب نہ ملے، وہاں مقاصد شریعت ہی کی روشنی میں نصوص سے ہی استفادہ کر کے اس کا جواب دے دیا۔ امام غزالیؒ کی شخصیت ان چند لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اس جانب سب سے پہلے توجہ کی، چنانچہ اپنی مشہور کتاب ”المستصفیٰ“ میں فرماتے ہیں: ”مقصود الشرع من المخلوق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالههم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة“۔ (المستصفیٰ: ۱/۲۷۸) یعنی شریعت مخلوق سے پانچ چیزوں کا تقاضہ کرتی ہے اور وہ یہ کہ لوگ اپنے دین، جان، عقل، نسل و اولاد اور اپنے مال کی حفاظت کریں، لہذا جو حکم ان پانچوں اسباب میں سے کسی ایک پر مشتمل ہوگا اسے اس حکم کی مصلحت سمجھا جائے گا، اور وہ کام جو ان مصلح کو ضائع کرنے کا سبب بنے، اسے مفسدہ سمجھا جائے گا اور اسے دور کرنا مصلحت شمار ہوگا۔

امام غزالیؒ کی اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ مقاصد شریعت کل پانچ ہیں:

(۱) حفظ دین: یعنی دین اسلام کے وہ تمام احکام جن کا تعلق براہ راست دین سے ہو ان کے تحفظ کا خیال کرنا، انہیں بجالانا اور ان کی عدم ادائیگی سے اجتناب کرنا۔

(۲) حفظ نفس: اس سے مراد یہ ہے کہ انسان جس طرح احکام شریعت کا مکلف ہے اسی طرح اس بات کا بھی مکلف ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کرے، اسے ہلاکت میں نہ ڈالے، ان اشیاء کا استعمال نہ کرے جو جان لیوا ہو سکتی ہیں، اسی طرح شریعت کا قانون قصاص و دیت بھی اسی مقصد پر مبنی ہے۔

(۳) حفظ عقل: دنیا کی دیگر مخلوقات میں اور انسان میں صرف ایک فرق ایسا ہے جو اسے فوقیت دیتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ انسان کو اللہ نے عقل کی نعمت سے نوازا ہے، اسی لیے اس کی حفاظت کرنا انسان کی اہم ذمہ داری ہے، شریعت میں شراب و مخدرات کی حرمت، سفیہ کے تصرفات پر روک اور اس جیسے مسائل اس حکمت سے متعلق ہیں۔

(۴) حفظ نسل: نسل کی حفاظت کرنا ایک ایسا جذبہ ہے جو قدرت کی طرف سے انسان میں فطری طور پر رکھا گیا ہے، اور شریعت نے اسی کی رعایت کرتے ہوئے زانی کے لیے سخت ترین سزا، نیز بہتان تراشنے پر حد قذف جاری کرنے کا حکم دیا، حضانت اور حرمت اختصاء کا تعلق بھی اسی مقصد کے تحت آتا ہے۔

(۵) حفظ مال: شریعت اسلامیہ نے طلب رزق حلال کی نہ صرف اجازت دی بلکہ اس پر ابھارا بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلام میں مستحکم معاشی نظام کو پسند کیا گیا ہے اور اس مقصد کے حصول کے لیے دھوکہ، جوا، رشوت خوری، سود، ظالمانہ ٹیکس، ڈاکہ زنی اور ان جیسے دیگر معاشی جرائم پر سخت سے سخت دنیاوی سزا اور اخروی وعید کے ذریعہ قابو پانے کی کوشش کی گئی۔

مدارج شریعت:

الغرض شریعت کے تمام احکام کی مقصدیت ان پانچوں میں سے کسی ایک کو اپنے اندر یقیناً سمجھئے ہوئے ہوگی، پھر ایک اور بات واضح کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ علماء اصولیین کی تحقیق و تنقیح کے مطابق ان پانچوں مقاصد میں سے ہر ایک کا تعلق مدارج شریعت سے ضرور ہوتا ہے، اور مدارج شریعت تین ہیں: (۱) ضروریات (۲) حاجیات (۳) تحسینات۔

عصر حاضر کے مشہور اور مقاصد شریعت پر گہری نظر رکھنے والے عرب عالم و دکتور یوسف حامد العالم اپنی کتاب ”المقاصد العامة للشریعة الإسلامية“ میں ان کا تعارف کرواتے ہوئے لکھتے ہیں: ”والمقاصد الضرورية: وهي ما لا بد منها لقيام نظام العالم وصلاحه بحيث لا يبقى النوع الانساني مستقيماً الحال بدونه“، یعنی مقاصد ضروریہ سے وہ مقاصد مراد ہیں کہ نظام زندگی کے قیام اور اس کے سدھار کے لیے ان کا ہونا ضروری ہو، اگر وہ نہ ہوں تو انسانوں کا درست حالت میں باقی رہنا ناممکن ہو جائے۔ پھر فرماتے ہیں: ”الحاجيات: وهو ما تدعو حاجة الناس إليه من غير أن يصل إلى حد الضرورة“، یعنی حاجیات سے مراد وہ مقاصد ہیں جو ضرورت کی حد تک تو نہ پہنچیں لیکن لوگوں کو اس کی کمی کا احساس ہوتا ہو اور وہ اس کی ضرورت محسوس کرتے ہوں۔

آگے تحسینات سے متعلق لکھتے ہیں: ”التحسينيات: وهو ما لا يرجع إلى ضرورة

ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتوسعة والتيسير للمزايا والمراتب، و رعاية أحسن المنهاج في العبادات والعادات والمعاملات والحمل على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات“ کہ تحسینات ان مقاصد کو کہتے ہیں جو ضرورت و حاجت کے درجہ کو تو نہیں پہنچتے ہیں، لیکن ان کی رعایت کرنا احکام اسلام کی

ادائیگی میں حسن و جمال پیدا کرتا ہے، جن احکام میں مختلف پہلو ہوں یا مختلف مراتب ہوں وہاں ان مقاصد کی رعایت وسعت وسہولت کا سبب بنتی ہے، اسی طرح عبادات وعادات اور معاملات میں بہتر طریقہ کی رعایت کا سبب بن کر اخلاق حسنہ وخصائل حمیدہ سے متصف ہونے پر ابھارتی ہیں۔ (المقاصد العامة للشریعة الإسلامية: ۱۶۱-۱۶۴)

مقاصد شریعت

انسانی مصالح:

شریعت کے قوانین کا عمومی مقصد انسانی مصالح کی تکمیل ہے، دنیا اور آخرت دونوں زندگیوں میں انسان کے لئے نفع کا حصول اور نقصان کا ازالہ کر کے انسانوں کے مفادات اور مصالح کو بروئے کار لانا اسلامی شریعت کا مقصد اصلی ہے، یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعت کے وسیع ذخیرہ احکام میں کوئی حکم ایسا نہیں ہے جو انسانی مصالح کی خاطر نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی طے شدہ امر ہے کہ کوئی انسانی مصلحت ایسی نہیں ہے جس کے لئے شریعت میں کوئی حکم نہ دیا گیا ہو، احکام شریعت اسلامی کی چھان بین کر کے یہ دونوں حقیقتیں ثابت کی جا چکی ہیں، یہاں یہ ضرور واضح رہنا چاہیے کہ انسان کے لیے کیا چیزیں مصالح ہیں اور کیا چیزیں مصالح نہیں؛ بلکہ ضرر رساں ہیں، ان کو طے کرنے کا معیار خود انسان کی پسند نہیں بلکہ اللہ کا فیصلہ ہے۔

اسلامی شریعت کے تمام احکام انسان کے پانچ مقاصد کی تکمیل کرتے ہیں، یہی مقاصد شریعت کہلاتے ہیں وہ یہ ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، عقل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، ان پانچ امور کے لیے شریعت میں دو طرح کے احکام دیئے گئے ہیں۔ ایک وہ احکام جن سے ان پانچوں مقاصد کی حفاظت ہوتی ہے، دوسرے وہ احکام جو ان پانچوں کو نقصان پہنچانے والی چیزوں سے بچاتے ہیں، چنانچہ دین کی حفاظت

کے لیے اسلام اور اس کی ترغیب کے تمام احکام ہیں اور ارتداد و جہاد کے احکام کے ذریعہ دین کو نقصان پہنچنے سے بچایا گیا ہے۔ جان کی حفاظت کے لیے کھانے پینے وغیرہ کا حکم دیا گیا اور اس کو نقصان پہنچانے والے کے لیے قصاص رکھا گیا۔ نسل کی حفاظت کے لیے شادی کے احکام بتائے گئے اور نسل کشی حرام کی گئی، عقل کی حفاظت کے لیے تعلیم و تدبیر کے احکام دیئے گئے اور منشیات وغیرہ کے ذریعہ اس کو نقصان پہنچانے سے روکا گیا۔ اسی طرح مال کی حفاظت کے لیے تجارت وغیرہ کے احکام دیئے گئے اور چوری و ڈاکہ زنی کی سزائیں رکھی گئیں؛ نیز مالی استحصال کے تمام طریقوں بشمول سود، رشوت وغیرہ کو ممنوع کیا گیا، یہ مقاصد دراصل انسانی مصالح کی تکمیل کرتے ہیں۔

مقاصد کے تین درجے:

انسانی مصالح کی تکمیل کے لئے شریعت نے جتنے احکام دیئے ہیں وہ سب ایک درجہ اور یکساں اہمیت کے نہیں ہیں، ان کی درجہ بندی کرتے ہوئے ان کے تین درجے کئے گئے ہیں، یہ دراصل انسان کے لیے تین درجات کے امور پورے کرتے ہیں، ایک ”امور ضروریہ“ یعنی ایسی چیزیں جو انسان کے لئے لازمی اور ضروری ہیں اور جن کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا ہے، جیسے زندگی کے بقاء کے لیے ضروری حد تک کھانا، پانی، ہوا اور اسی طرح وہ چیزیں جو نہ ملے تو یا تو انسان زندہ نہ رہ سکے یا اس کے کسی عضو کو شدید خطرہ لاحق ہو جائے۔ دوسرے ”امور حاجیہ“، یعنی ایسے امور جو اگر حاصل نہ ہوں تو انسان زندہ تو رہ جائے گا لیکن اس کی زندگی دو بھر ہو کر رہ جائے گی اور سخت پریشانی لاحق ہوگی جیسے کھانے، پینے اور رہائش میں عام استعمال کی چیزیں جو معمول کی زندگی گزارنے کے لئے لازمی ہوتی ہیں، اور تیسرے ”امور تحسینیہ“، یعنی ایسی چیزیں جو اگر نہ ہو تو نہ زندگی ناممکن ہوگی اور نہ سخت پریشانی پیش آئے گی؛ البتہ ان کے ہونے سے آسانی اور بہتری پیدا ہوگی، جیسے کھانے پینے میں انواع

واقسام اور رہائش کی عمدہ سہولیات وغیرہ۔ انسانی مصالح کے یہی تین درجے ہیں، ان میں اہمیت کے اعتبار سے ترتیب بھی یہ ہے کہ پہلے ”ضروریات“ کی تکمیل ہوتی ہے، پھر حاجیات کی اور پھر تحسینات کی ہوتی ہے۔ اگر ان تینوں قسم کے مصالح میں باہم تعارض ہو تو جو مصالح انسان کی ضروریات سے متعلق ہیں انہیں سب سے پہلے پورا کیا جائے گا، پھر حاجیات سے متعلق مصالح پورے کئے جائیں گے اور ان دونوں کے بعد تحسینات کے مصالح پر عمل کیا جائے گا۔

شریعت نے ضروریات کی حفاظت کے لئے متعدد احکام دیئے اور ان کو نقصان پہنچانے والے راستوں کو بند کیا، حاجات کے مصالح پورا کرنے کے لئے شرعی رخصتیں دی گئیں جیسے سفر کے دوران نماز میں قصر، بیماری میں وضو اور غسل کی جگہ تیمم کرنے کے احکام، اسی طرح کاروبار و معاملات کے تفصیلی احکام بتائے گئے تاکہ انسان اپنے لئے آسانیاں حاصل کر سکے۔ تحسینی درجہ کے مصالح پورا کرنے کے لئے اخلاق اور آداب کی تفصیلات دی گئیں، جیسے لباس پہننے، میل جول اور ملاقات کے آداب، دوسروں کی مدد و تعاون، اچھے اخلاق سے آراستگی وغیرہ کے احکام۔

مقاصد شرعیہ: جلب مصالح و درء مفاسد:

امام بخاریؒ نے انما الاعمال بالنیات والی روایت عبادات و معاملات وغیرہ ابواب میں اس کے مناسب تراجم کے ساتھ ذکر کر کے مقاصد شریعت کے اہتمام کو واضح کیا ہے، چنانچہ ابن المنیر امام بخاریؒ کے اہتمام کو ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں: و تبع مالکا فی القول بسد الذرائع و اعتبار المقاصد۔ (فتح الباری: ۱۲/۳۲۷)

امام بخاریؒ نے بعض احکام کی تعلیل مصالح و مفاسد کے اعتبار سے کی ہے، جو احکام میں مصالح و مفاسد کے اہتمام شان پر دلالت کرتا ہے۔

(۱) باب اذا ابصر الراعى او الوكيل شاة تموت او شيئا يفسد؛ ذبح او

اصلح مايخاف عليه الفساد. (قبل حديث: ۲۳۰۴)

اس باب میں حضرت کعب بن مالکؓ کی روایت (۲۳۰۴) ذکر کی، جس میں باندی نے بکری کو مرنے کے قریب دیکھ کر ذبح کر دی، آپ ﷺ نے اس کو کھانے کا حکم فرمایا۔ دوسرے کی بکری کو ذبح کرنا یہ تعدی ہوئی جو اصلاً جائز نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے مصلحت یادفع فساد کی علت کی بنیاد پر اس کو آپ ﷺ کی طرف سے جائز قرار دینا سمجھا۔ ابن جماعہ لکھتے ہیں: قصده بالحديث الفرق بين الذبح لقصد الاصلاح، وبين ذبح التعدى. (مناسبات تراجم البخارى: ص/۶۷)

(۲) باب اذا زرع بمال قوم بغير اذنهم، وكان في ذلك صلاح لهم (قبل حديث:

۲۳۳۳) اس میں بنی اسرائیل کے تین افراد کی توبہ والی روایت نقل کی، جس میں مزدور اپنی مزدوری لئے بغیر چلا گیا اور مستأجر نے اس کی مزدوری میں تصرف فضولی کر کے اس کو بڑھایا۔ امام بخاریؒ نے بیان کیا کہ فضولی کا تصرف صاحب مال کے مال کی مصلحت کے لئے تھا۔

(۳) باب استخدام التيمم في السفر والحضر اذا كان صلاحاً له، ونظر

الام او زوجها للتييم. (قبل حديث: ۲۷۶۸) امام بخاریؒ نے حضرت ابو طلحہ کی طرف سے حضرت انس کو آپ ﷺ کی خدمت کے لئے مقرر کرنا ذکر کیا، روایت میں مصلحت کی کوئی صراحت نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے اس کو مستنبط کیا؛ اگرچہ آیت کریمہ میں ”قل اصلاح لهم خير“ (البقرة: ۲۲۰) سے بھی مصلحت کا ثبوت ملتا ہے، لیکن امام بخاریؒ نے اس آیت کو دوسرے ترجمہ کے ماتحت ذکر کیا ہے۔

(۴) باب اذا نذ بعير لقوم، فرماه بعضهم بسهم فقتله، فاراد اصلا حهم،

فہو جائز لخبر رافع عن النبی ﷺ (قبل حدیث: ۵۵۴۴) پھر حضرت رافع کی حدیث ذکر کی (۵۵۴۴) جس میں ذبح اضطراری کا ثبوت معلوم ہوتا ہے۔

علامہ ابن المنیر لکھتے ہیں: ذکر هذه الترجمة وما بعدها عن الحديث تنبيها على ان ذبح غير المالك الذي يحيف (ای يجعل الذبيحة جيفة ميتة لا يجوز اكلها) انما هو ذبح التعدى، كما فى الحديث الاول، اما هذا الذبح لمصلحتهم وخوف فواته عليهم فمشروع. (المتنوى: ص/ ۲۰۹)

(۵) اسی طرح حدیث ۵۷۶۵ سے پہلے (کتاب الطب) ترجمۃ الباب میں حضرت سعید بن مسیبؒ کا قول: انما يريدون به الاصلاح، فاما ما ينفع الناس فلم ينه عنه کو مصلحت کی بنیاد پر ہی ذکر کیا ہے۔

ان تمام مثالوں میں امام بخاریؒ نے وہ مصالح ذکر کئے جن کی شہادت نصوص سے ثابت ہوتی ہیں، جس کو المناسب المعتبر سے تعبیر کیا جاتا ہے، وهذا النوع من المصالح يعتبر عند بعض العلماء من القياس عموما، وهذا الاصل مختلف فيه بين فقهاء المسلمين، فالحنفية والشافعية يعتبروه اصلا قائما بذاته، وادخلوه فى باب القياس. (اصول الفقه ابوزهره: ص ۲۷۹-۲۸۰)

امام بخاریؒ نے دو تراجم میں درء مفسدہ کی طرف بھی تنبیہ فرمائی ہے: (۱) باب اجر الخادم اذا تصدق بامر صاحبه غير مفسد. (قبل حدیث: ۱۴۳۷) (۲) باب اجر المرأة اذا تصدقت او اطعمت، اطعمت من بيت زوجها غير مفسدة. (قبل حدیث: ۱۴۳۹)

مقاصد شریعت کی رعایت کے لئے احکام کے تغیر میں ضرورت کا اثر:-

امام بخاریؒ نے کئی تراجم میں ضرورت کے اثر کو مقاصد کے لئے بنیاد بنایا ہے۔

(۱) باب اذا اضطر الرجل الى النظر في شعور اهل الذمة والمؤمنات اذا عصين الله ، وتجريدھن (قبل حدیث: ۳۰۸۱) اور اس میں حضرت علی کا قصہ نقل کیا، جن کو حضرت حاطب کی بھیجی ہوئی عورت کے پاس سے حضرت حاطب کا مکہ مکرمہ والوں کے نام لکھا ہوا خط لینا تھا (حدیث: ۳۰۸۱)۔ اذا اضطر کے لفظ سے امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے کہ اضطرار کے موقع پر ہی صحابہ کرام نے یہ دھمکی دی تھی، لہذا عام حالات میں کسی عورت کے بالوں کی طرف نظر کرنا اور کپڑے نکالنے کی دھمکی دینا جائز نہیں ہے۔

(۲) باب الشقاق ، وهل يشير بالخلع عند الضرورة (قبل حدیث: ۵۲۷۸) اس باب کے ماتحت حضرت علی کی دوسری شادی والی روایت نقل کی جس میں آپ ﷺ نے اجازت سے انکار کیا۔ ابن المنیر بخاری کے استدلال کی وجہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں : فاذا استقر جواز الاشارة بعدم التزويج ، التحق جواز الاشارة بقطع النكاح ؛ لمصلحة والله اعلم . (المتنوی: ص/ ۲۹۹) یعنی امام بخاریؒ نے عدم نکاح کے اشارے کے جواز سے خلع کے اشارے کے جواز کو قیاس کیا اور علت جامعہ مصلحت، ضرورت یا ضرر ہے۔

جب مصلحت نص کے خلاف ہو:

مصلحت جب نص کے خلاف ہو تو امام بخاریؒ اس کا اعتبار نہیں فرماتے ہیں۔

(۱) باب بيع السلاح في الفتنة وغيرها، وكره عمران بن حصين بيعه في الفتنة (قبل حدیث: ۲۱۰۰) اور اس میں حضرت ابوقادہ کے حنین کے سال زرہ بیچنے والے واقعہ کو ذکر کیا۔ امام بخاریؒ نے فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار بیچنے کی کراہت پر ترجمہ قائم کیا اور حضرت ابوقادہ کی روایت سے فتنہ کے علاوہ میں بیچنے کے جواز کو ثابت کیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ترجمہ الباب میں ”فی الفتنة وغيرها“ کا لفظ ہے اور پھر بھی بیع والی حدیث کو ذکر کیا

ہے۔ (فتح الباری: ۴/۱۳۲۳، عمدۃ القاری: ص/۳۰۶) شیخ زکریاؒ کا فرمانا ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ کی بیع بھی فتنہ کے زمانے میں ہی ہوئی ہے، کیونکہ اس وقت کفار کا فتنہ چل ہی رہا تھا، ”والاوجه عندی ان المصنف مال الی قول الثوری۔ (قال الثوری: بع حلالک ممن شئت) ورد قول عمران، وانما ذکر قوله لبيان الاختلاف، لا لاختياره، وثبت فی الحديث یعه زمن القتال، وهو زمن الفتنة“۔ (الابواب والتراجم: ۳/۲۴۰)

شیخ زکریاؒ کی تائید آیت کریمہ سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بھی کفار کے شر کو فتنہ سے تعبیر کیا ہے: ”وقاتلوهم حتی لا تكون فتنة“ (الانفال: ۳۹)۔ اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے ظاہر نص جس پر دلالت کرتی ہے اس کو مقاصد کے اعتبار پر ترجیح دی ہے۔

لوگوں کے کلام میں مقاصد اور نیتوں کا اعتبار ہوتا ہے:-

امام بخاریؒ کا عرف کے اعتبار کرنے کے بیان میں ہم نے فہم الفاظ اور مراد متکلم کی وضاحت کی ہے، اسی طرح لوگوں کے مقاصد اور نیتوں کے سلسلے میں بھی امام بخاریؒ کا یہی رجحان ہے۔

(۱) باب قول الرجل للشیء: لیس بشیء، وهو ینوی انه لیس بحق، وقال ابن عباس: قال النبی ﷺ للقرین: یعذبان بلا کبیر وانہ لکبیر۔ (قبل حدیث: ۶۲۱۳) اس کے بعد والی حدیث میں لفظ لیسوا بشیء ہے۔

امام بخاریؒ اس ترجمۃ الباب سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ بعض لوگوں کے اقوال کو ان کے ظاہری الفاظ سے دیکھتے ہیں تو متکلم کی مراد کے خلاف معنی معلوم ہوتا ہے، بلکہ کبھی تناقض معلوم ہوتا ہے، مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ”بلا کبیر وانہ لکبیر“ ہر جملہ کا الگ الگ مفہوم ہے، اسی طرح ”لیسوا بشیء“ سے بھی الگ الگ مراد ہے، امام بخاریؒ اس باب کو کتاب الادب میں لا کر اشارہ کرتے ہیں کہ ادب کا تقاضہ ہے کہ متکلم کی حیثیت کے مطابق

ہی ان کے کلام کو سمجھا جاوے۔

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ مصالح کا اس وقت اعتبار کرتے ہیں جبکہ وہ نصوص شرعیہ کے موافق ہو، اگر وہ نصوص کے خلاف ہو تو ان مصالح کا اعتبار نہیں ہوگا، یہ تو نصوص کے سلسلے میں ہے؛ البتہ انسانی کلام لوگوں کے عرف و عادات اور مقاصد کے مطابق سمجھا جائے گا۔

سد ذرائع

سد ذرائع کی بحث میں ”ذریعہ“ سے مراد اصطلاح میں عموماً وہ اسباب و ذرائع ہوتے ہیں جو کسی فساد یا حرام تک پہنچانے کا ذریعہ بنتے ہوں، ایسے اسباب بذات خود حرام نہ ہوں لیکن حرام کا سبب بننے کی وجہ سے وہ ممنوع کہلائیں گے۔

ذرائع کی چار قسمیں ہیں: اول وہ ذرائع جن کے نتیجے میں فساد کا پیدا ہونا یقینی ہو، ایسے ذرائع پر عمل بالاتفاق ممنوع ہوگا جیسے گھر کے دروازہ کے سامنے اندھیرے راستہ پر گڈھا کھودنا کہ اس میں چلنے والے کا گرنا یقینی ہے۔ دوم ایسے ذرائع جن کی وجہ سے فساد کا پیدا ہونا بہت شاذ و نادر ہو، یہ ممنوع نہیں ہوں گے جیسے انگور کی کاشت کرنا کہ شراب کی تیاری میں اسی متعین انگور کا استعمال شاذ و نادر بات ہے۔ تیسری قسم ایسے ذرائع کی ہے جن سے فساد کا پیدا ہونا ظن غالب ہو، یہ بھی ممنوع ہوں گے، کیونکہ ظن غالب کو یقین کا درجہ دیا جاتا ہے، جیسے شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا اور جنگ کے وقت دشمن کو اسلحہ فروخت کرنا۔ چوتھی قسم ان ذرائع کی ہے جن سے فساد پیدا ہونا اکثر و بیشتر پیش آتا ہو؛ البتہ ظن غالب نہ ہو، جیسے خرید و فروخت کے وہ طریقے جو سود کا ذریعہ بنتے ہیں، اس قسم کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ذرائع ممنوع نہیں ہوں گے، اس لیے کہ اعتبار ظن غالب کا ہوتا ہے اور یہاں فساد غالب نہیں ہے، لیکن امام مالکؒ و امام احمدؒ نے

کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے ایسے ذرائع کو بھی ممنوع قرار دیا۔

سد ذرائع کی بنیاد پر حکم میں صرف یہ پیش نظر رکھا جاتا ہے کہ وہ ذرائع کن نتائج تک پہنچاتے ہیں، اس میں عمل کرنے والے شخص کی نیت نہیں دیکھی جاتی۔ چنانچہ کسی شخص کی نیت کا درست ہونا ایسے ذرائع پر عمل کا جواز نہیں پیدا کرے گا جو حرام یا فساد تک پہنچاتے ہوں۔

سد ذرائع کا استعمال بہت اہم اور نازک امر ہے اور اس کا گہرا تعلق مصالح کی تعیین سے ہے، کسی ذریعہ کو مصلحت ہی کی بنا پر درست اور فساد کی بنا پر ممنوع قرار دیا جاتا ہے، اس لیے اس اصول کا استعمال مالکیہ کے یہاں زیادہ ہے، جو مصالح مرسلہ کو مصدر شریعت قرار دینے میں سب سے آگے ہیں، گو کہ تمام فقہاء کے یہاں سد ذرائع کا استعمال پایا جاتا ہے۔

سد ذرائع کا تعلق بھی مقاصد سے ہے، اور امام بخاریؒ کے نزدیک اس کی بھی بڑی اہمیت ہے۔ امام بخاریؒ کے زمانے میں دیگر اصطلاحات کی طرح سد ذرائع کی اصطلاح بھی مروج نہیں تھی، لیکن اس کے مفاہیم اور معانی مجتہدین کے یہاں معروف تھے۔ چنانچہ بخاری شریف میں کئی تراجم سد ذریعہ کی اصل پر قائم ہوئے ہیں۔

(۱) باب من ترك بعض الاختيار مخافة ان يقصّر فهم بعض الناس عنه، فيقعوا في اشد منه. (قبل حدیث: ۱۲۶) قال العینی: والمعنى من ترك فعل الشيء المختار او الاعلام به. (عمدة القاری: ۱۷۳/۲، فتح الباری: ۲۲۴/۱)

امام بخاریؒ نے سد ذرائع کے قاعدہ پر بنائے کعبہ والی روایت (قریش کے نئے نئے مسلمان ہونے کی وجہ سے نقض کعبہ کا ارادہ ترک کرنے) کو پیش کیا ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: ويستفاد منه: ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه: ترك انكار المنكر خشية الوقوع في انكر منه، وان الامام يسوس رعيته بما فيه اصلاحهم

ولو كان مفضولا ما لم يكن محرما. (فتح الباری: ۲۵۰/۱) قال النووی: وفي هذا الحديث دليل لقواعد من الاحكام؛ منها: اذا تعارضت المصالح او تعارضت مصلحة ومفسدة، وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة بدئ بالاهم، لان النبي ﷺ اخبر ان نقض الكعبة وردها الى ما كانت عليه من قواعد ابراهيم عليه السلام مصلحة، ولكن تعارضه مفسدة اعظم منه، وهي خوف فتنه بعض من اسلم قريبا، وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة، فيرون تغييرها عظيما، فتركها ﷺ. (صحيح مسلم بشرح النووی: ۸۹/۹، الكرمانی: ۲۰۵/۱) قال الكشميري يريد ان العمل بالمرجوح مع العلم بالراجح جائز، اذا كانت فيه مصلحة. (فيض الباری: ۲۲۳/۱) وقال الكنكوهي: فله ان يترك بعض المستحبات والسنن اذا خاف فتنه فكيف بالمباحات. (لامع الدرای: ۶۴/۱) ما قبل کی مثالوں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ سد ذریعہ کے طور پر بعض مباح و مندوب اعمال کے ترک کے جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ ترجمۃ الباب میں مباح اور اس کے قریب اعمال کا ذکر کیا ہے، لیکن سد ذریعہ کے لئے واجب کے ترک کے وہ قائل نہیں ہے جیسے کہ حافظ ابن حجر، علامہ کشمیری اور شیخ زکریاؒ وغیرہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ جو واجبات فرض سے قوت ایجاب میں کم ہیں وہ سد ذرائع کے طور پر چھوڑے جاسکتے ہیں بشرطیکہ اس سے بڑا مفسدہ مرتب ہو رہا ہو اور اس کے ترک میں نفع یا صلاح ہو۔ (امام بخاریؒ سے صراحتہ ترک واجب والا قول مروی نہیں ہے، لیکن ان کی ایک دو تطبیقات سے یہ مستفاد ہو رہا ہے)۔ (اعلام الحدیث: ۸۶۵/۳)

(۳) باب من خصّ بالعلم قوما دون قوم، كراهية ان لا يفهموا، (قبل حدیث: ۱۲۷) قال ابن حجر: وهذه الترجمة قريبة من الترجمة التي قبلها، ولكن هذه في الاقوال، وتلك في الافعال او فيهما. (فتح الباری: ۲۲۵/۱)

کتاب العلم میں امام بخاری نے یہ اصول واضح کرتے ہوئے اہل علم کو بھی مصالح و مفاسد کا موازنہ کر کے مال امر کی رعایت کرنے کا حکم دیا ہے، حضرت معاذ نے انتقال سے پہلے کلمہ طیبہ کی بنیاد پر لوگوں کو جنت کی خوشخبری والی روایت سنائی، راوی حدیث فرماتے ہیں: واخبر بها معاذ عند موته تأثما. (حدیث: ۱۲۸) قال ابن حجر: وقوله (تأثما) ای خشية الوقوع في الائم، وذلك من جهة كتمان العلم. (فتح الباری: ۲۲۸/۱) حضرت معاذ نے جب یہ روایت آپ ﷺ سے سنی تھی تو لوگوں کو سنانے کی درخواست کی تھی، اسی کے جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا تھا: ”لا، انی اخاف ان يتكلموا“. یہ روایت زندگی بھر حضرت معاذ نے لوگوں کو نہیں سنائی، موت کے وقت کتمان علم کے گناہ سے بچتے ہوئے ہی آپ نے سنائی۔ قال ابن حجر: فكان النهی للمصلحة لا للتحريم، فلذلك اخبر به معاذ لعموم الآية بالتبليغ والله اعلم. (فتح الباری: ۲۲۸/۱)

ان احکام کی مثالیں جن کو امام بخاریؒ نے سد ذرائع کی بنیاد پر پیش کیا:-

(۱) باب لا صدقة الا عن ظهر غنى، ومن تصدق وهو محتاج او اهله محتاج او عليه دين؛ فالدين احق ان يقضى من الصدقة والعق والهبه، وهو رد عليه، ليس له ان يتلف اموال الناس،..... فليس له ان يضيّع اموال الناس، بعله الصدقة. (قبل حدیث: ۱۴۲۶) امام بخاریؒ نے اس باب میں وہ روایات ذکر کیں جو مالدار کی حالت میں صدقہ دینے کو افضل قرار دیتی ہیں، صدقہ اصلاً مشروع و مندوب ہے، احادیث الباب میں تمام مال کے صدقہ کی ممانعت نہیں آئی ہے، اسی طرح احادیث میں مدیون کی طرف سے صدقہ، آزادی اور ہدیہ دینے کی ممانعت بھی وارد نہیں ہوئی ہے، لیکن امام بخاریؒ سد ذریعہ کے طور پر اس کے صدقہ، عتق اور ہبہ سے منع کر رہے ہیں جب اس کے ذمہ دوسروں کا دین ہے تو اس کا ہدیہ، صدقہ اور عتق دوسروں کے قرض کی ادائیگی سے مانع ہو کر

ان کے حقوق ضائع کرنے کا سبب بن رہا ہے لہذا فرمایا: فلیس له ان یضیع اموال الناس بعلۃ الصدقة. (احادیث: ۱۴۲۶-۱۴۲۹)

(۲) باب من لم یقبل الهدیۃ لعلۃ، وقال عمر بن عبد العزیز: کانت الهدیۃ فی زمن رسول اللہ ﷺ ہدیۃ، والیوم رشوة. (قبل حدیث: ۲۵۹۶) شریعت میں ہدیہ قبول کرنا جائز ہے، چنانچہ خود امام بخاریؒ نے باب قبول الهدیۃ کا عنوان قائم کیا ہے۔ (قبل حدیث: ۲۵۷۳) لیکن کبھی خارجی اسباب کی وجہ سے اس کا ترک ضروری ہوتا ہے، جس کی طرف عمر بن عبد العزیزؒ نے اشارہ فرمایا، کیونکہ یہاں ہدیہ سے احسان الی الغیر مقصود ہی نہیں ہے، بلکہ کوئی غلط کام کروانا مقصود ہوتا ہے، یہ سد ذریعہ کے طور پر ممانعت میں شامل ہوگا۔

(۳) باب لا یطرق اہلہ لیلًا اذا اطلال الغیبة، مخافة ان یخوّنہم او یلتمس عثراتہم. (قبل حدیث: ۵۲۴۳)

احادیث باب میں رات کو گھر میں آنے سے منع فرمایا گیا لیکن علت ذکر نہیں کی گئی ہے، امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں اس کی وجہ فساد گھروالوں پر تہمت کو ذکر کیا ہے، اگرچہ کچھ طرق روایات میں یہ علت اور دوسری علتیں بھی مذکور ہے؛ لیکن امام بخاریؒ نے ان روایات کو قول راوی یا شک کی وجہ سے احادیث باب کے بجائے ترجمہ میں ذکر کر دی ہیں۔ (فتح الباری: ۹/۳۴۰)

(۴) باب من ترک قتال الخوارج للتألف، ولعلا ینفر الناس عنه. (قبل حدیث: ۶۹۳۳) احادیث باب کی روایات میں اس علت کا ذکر نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ذکر کر دیا کہ لوگ اسلام سے متنفر نہ ہو جائے، (یہی علت منافقین کے قتل کے انکار کے موقع پر آپ ﷺ نے فرمائی تھی۔ ”إن محمدًا قد قتل اصحابہ“)

قالت الدکتورة نور حسن قاروت: وافق الامام البخاری الفقہاء فی

قولہم: اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمہما ضررا بارتکاب اخفہما ، ووافقه
من المحدثین الامام ابن خزيمة . (فقہ الامام البخاری فی الوضوء والغسل : ص/ ۷۷۵)

احکام شرعیہ تکلیفیہ اور وضعیہ :-

امام بخاریؒ نے احکام کی بحث کئی مقامات پر ذکر کر کی ہے، اور اس کے ضمن میں احکام
تکلیفیہ و وضعیہ کو ذکر کیا ہے، احکام کی بحث (قبل حدیث: ۷۳۵۳، قبل حدیث: ۷۳۵۶، قبل
حدیث: ۷۳۶۹) میں مذکور ہے، کچھ مواقع پر حکم کا لفظ ذکر کر کے حکم شرعی کے علاوہ دیگر معانی کا
بھی احتمال ہوتا ہے۔ (قبل حدیث: ۵۴) علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: قوله (والاحکام) ای
المعاملات التی یدخل فیہا الاحتیاج الی المحاکمات ، فی شمل البیوع
والانکحة والاقاریر وغیرہا . (فتح الباری: ۱/ ۱۳۶) امام بخاریؒ نے کچھ مقامات پر احکام
سے قضاء و ولایت کے معنی بھی مراد لئے ہیں، باب اذا اشار الامام بالصلح فابی ، حکم
علیہ بالحکم البین . (قبل حدیث: ۲۷۰۸، قبل حدیث: ۶۸۴۰، قبل حدیث: ۷۱۶۱، قبل حدیث:
۷۱۶۳، قبل حدیث: ۷۱۸۱) احکام وضعیہ کی اصطلاحات کا ذکر کرنے بغیر کچھ کو صراحت اور کچھ کو
بطور تنبیہ ذکر کیا ہے، زیادہ تر احکام شرعیہ تکلیفیہ کو ہی صراحت ذکر کیا ہے۔

احکام تکلیفیہ:

اصولیین کے نزدیک احکام تکلیفیہ کی جتنی اقسام و اصطلاحات رائج ہیں ان تمام کو
امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے، البتہ امام بخاریؒ نے ان کو فقہائے کرام کے ذکر کردہ اصطلاحی
مفہوم میں مراد نہیں لیا ہے، اس زمانے کے محدثین کے یہاں فقہائے کرام کی معروف
اصطلاحات رائج نہیں تھیں، فقہائے کرام نے بھی لوگوں کی دین میں سستی اور تہاون کے پیش
نظر نیز عوام الناس کی سہولت کے لئے بھی اصطلاحات وضع کی تھیں۔

فرض :- امام بخاریؒ نے فرض کی اصطلاح بہت کم استعمال کی ہے، باب فرض

الجمعة (قبل حدیث: ۸۷۶) باب فرض صدقة الفطر. (قبل حدیث: ۱۵۰۳) کبھی فرض کا لفظ مختلف معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ باب فرض الخمس (قبل حدیث: ۳۰۹۱) قال ابن حجر: والمراد بقوله (فرض الخمس) ای وقت فرضه او کیفیة فرضه او ثبوت فرضه. (فتح الباری: ۱۹۸/۶) اسی طرح فرض مواقیات الحج والعمرة میں بھی ابن حجر فرماتے ہیں: ومعنی فرض: قدر او واجب. (فتح الباری: ۳۸۳/۳)

امام بخاریؒ بعض فرائض کا ثبوت قرآن کریم سے استدلال کرتے ہیں، اسی طرح کبھی قرآن وحدیث دونوں سے استدلال کرتے ہیں اور کبھی صرف سنت سے کرتے ہیں، یہ ان کے ائمہ ثلاثہ کے موافق ہونے کی دلیل ہے، احناف نے فرض و واجب کے درمیان فرق ثابت کرتے ہوئے یہ ذکر کیا ہے کہ فرض کا ثبوت قرآن کریم یا سنت متواترہ سے ہوتا ہے، اور واجب کا ثبوت ان دو کے علاوہ سے ہوتا ہے۔

واجب:- امام بخاریؒ نے واجب کا لفظ کثرت سے ذکر کیا ہے: باب وجوب صلوة الجماعة (قبل حدیث: ۶۴۴) باب وجوب القراءة، وجوب الحج، وجوب الزکوٰۃ، وجوب العمرة، وجوب النفیر وغیرہ ابواب کے تراجم اسی طرح قائم کئے ہیں، امام بخاریؒ نے وجوب کو لزوم، تمامیت اور عدم خیار کے مفہوم میں مراد لیا ہے، جیسے باب اذا خیر احدهما صاحبه بعد البیع فقد وجب البیع. (قبل حدیث: ۲۱۱۲) قال العینی: ای لزوم. (عمدة القاری: ۳۱۷/۹)

امام بخاریؒ نے وجوب کے ثبوت کے لئے آیات واحادیث یا ان دونوں میں سے ایک سے استدلال کیا ہے۔

سنت :- امام بخاریؒ نے سنت کی اصطلاح استعمال کی اور سنت کے معنی میں بہت ساری عبارتیں ذکر کیں۔

باب سنة العیدین لاهل الاسلام۔ (قبل حدیث: ۹۵۱) حدیث شریف کے لفظ سے ہی عیدین کی سنیت ثابت کی ہے، حدیث کے اخیر میں لفظ ہے: فمن فعل فقد اصاب سنتنا۔ (حدیث: ۹۵۱)

باب ماجاء فی سجود القرآن و سنتها (قبل حدیث: ۱۰۶۷) ابن حجر کا کہنا ہے کہ امام بخاریؒ سجدہ تلاوت کی سنیت کے قائل ہیں، وجوب کے نہیں جیسا کہ ان کے ترجمۃ الباب (قبل حدیث: ۱۰۷۷) سے پتہ چلتا ہے، جبکہ شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں: ان المقصود من قوله سنتها طریقتھا۔ (الابواب والتراجم: ۳۹/۳) وان البخاری یراھا واجبة معتمدا علی الترجمة الثانية۔ (الابواب والتراجم: ۴۲/۳)

اسی طرح لفظ سنت سے الطریقة المشروعة فی العمل بھی مراد لیا ہے، اس میں واجب، سنت اور مندوب بھی شامل ہے، باب سنة الجلوس فی التشهد کے ضمن میں ابن حجر فرماتے ہیں: ای السنة فی الجلوس: الهيئة الآتی ذکرھا، ولم یرد ان نفس الجلوس سنة، و یحتمل ارادته علی ان المراد بالسنة الطریقة الشرعیة الی ہی اعم من الواجب والمندوب۔ (فتح الباری: ۳۰۵/۲)

باب سنة الصلاة علی الجنائز کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن حجر شیخ زین ابن المنیر کا قول نقل کرتے ہیں: المراد بالسنة ما شرعه النبی ﷺ فیھا، یعنی فهو اعم من الواجب والمندوب، و مراده بما ذکره هنا من الآثار والاحادیث ان لها حکم غیرھا من الصلوات والشرائط والارکان، ولیست مجرد دعاء فلا تجزئ بغیر طهارة مثلا۔ (فتح الباری: ۱۹۰/۳)

مستحب :- اس کی مثالیں بھی بخاری شریف میں بہت زیادہ ہیں: باب ما يستحب ان يغسل وترا (قبل حدیث: ۱۲۵۴، قبل حدیث: ۲۹۶۰) اسی طرح استحب کے

لئے باب من احب العتاقة فی کسوف الشمس (قبل حدیث: ۱۰۵۴) میں ”احب“ کا لفظ استعمال کیا جبکہ حدیث شریف میں لقد امر النبی ﷺ بالعتاقة فی کسوف الشمس آیا ہے۔

اسی طرح ”من اراد“ کو بھی ”من احب“ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں: باب من احب البسط فی الرزق. (قبل حدیث: ۲۰۲۷) باب من احب لقاء الله احب الله لقائه. (قبل حدیث: ۶۵۰۷) دونوں جگہ احب اراد کے معنی میں ہے۔
نفی الوجوب:

امام بخاریؒ نے وجوب کی نفی کے لفظ کے ذریعہ سنت کو تعبیر کیا ہے جو فقہاء اس کے وجوب کے قائل ہیں، ان کی نفی کرنا مقصود ہے اور اس کے سنت ہونے کو ثابت کرنا ہے۔ باب من لم ير التشهد الاول واجبا، لان النبی ﷺ قام من الركعتين، ولم يرجع (قبل حدیث: ۸۲۹) لیکن امام بخاریؒ نے سنیت کے حکم کو جزاً ثابت نہیں کیا، کیونکہ ان کو بھی وجوب کا احتمال معلوم ہو رہا تھا جس کی وضاحت بعد والے باب کی دوسری روایت سے ہو رہی ہے جس میں لفظ ہے ”وعليه جلوس“ وهو يشعر بالوجوب. (فتح الباری: ۳۱۰/۲) باب ما يتخير من الدعاء بعد التشهد، وليس بواجب (قبل حدیث: ۸۳۵) باب بركة السحور من غير ايجاب. (قبل حدیث: ۱۹۲۲) امام بخاریؒ نے تشہد، دعاء اور سحری کی مشروعیت و سنیت کو مختلف ابواب میں بیان کیا ہے، لیکن ان تراجم میں ان کے وجوب کے بجائے سنیت کی طرف استدلال ذکر کرنا مقصود ہے۔

مندوب:- مندوب کا لفظ امام بخاریؒ نے اصطلاحی طور پر استعمال نہیں کیا ہے، البتہ نص حدیث میں یہ لفظ آیا ہے: ندب النبی ﷺ الناس. (حدیث: ۲۷۴۷) فندبنا عمر.

وجوب اور سنت کے لئے دوسرے کلمات کا استعمال:

(۱) فضل: امام بخاریؒ نے فضل اور افضل کی اصطلاح کثرت سے ذکر کی ہے، اس سے امام کی مراد اس کے واجب یا مندوب ہونے کو ذکر کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی فضیلت و اہمیت اور زیادہ ثواب والا ہونا مراد ہے۔

فرض کے لئے فضل کی اصطلاح کا استعمال:-

(۱) باب فضل استقبال القبلة (قبل حدیث: ۳۹۱) اس کے ساتھ من صلی صلاتنا، واستقبل قبلتنا، واکل ذبیحتنا، فذلك المسلم الذی له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تحفروا الله فی ذمته. (حدیث: ۳۹۱) استقبال قبلہ نماز کی شرط ہے، اس جگہ امام بخاریؒ کی مراد فضل سے وجوب و سنیت نہیں ہے، بلکہ فرضیت ہی بتانا مقصود ہے جس کی دلیل حدیث شریف کا مضمون ہے، فذلك المسلم کے بعد والے الفاظ اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں۔ (۲) باب فضل الحج المبرور (قبل حدیث: ۱۵۱۹) (۳) باب فضل الصوم. (قبل حدیث: ۱۸۹۴) (۴) باب فضل الجهاد والسير. (قبل حدیث: ۲۷۸۲) (۵) باب فضل النفقة على الاهل. (قبل حدیث: ۵۳۵۲) (۶) باب فضل من ترك الفواحش (قبل حدیث: ۶۸۰۶) وغیرہ سب جگہ فرض ہی مراد ہے۔

سنن اور مندوبات کے لئے فضل کا استعمال:

باب فضل من استبرأ لدينه (قبل حدیث: ۵۲) باب في العتق وفضله (قبل

حدیث: ۲۵۱۷)۔

فضل کا لفظ اشخاص، امکانہ اور سورتوں کی فضیلت بیان کرنے کے لئے بھی امام بخاریؒ نے استعمال کیا ہے۔ (۱) باب فضل مكة وبنیانها. (قبل حدیث: ۱۵۸۲) (۲) باب فضل عائشة (قبل حدیث: ۳۷۶۸) (۳) باب فضل فاتحة الكتاب (قبل حدیث: ۵۰۰۶)۔

افضل لفظ کا استعمال :- باب من اغتسل عريانا وحده في الخلوة ، ومن تستر فالتستر افضل : (قبل حدیث: ۲۷۸) قال ابن حجر : ودلّ قوله ”افضل“ على الجواز ، وعليه اكثر العلماء . (فتح الباری: ۳۸۵/۱) باب ای الرقاب افضل . (قبل حدیث: ۲۵۱۸) باب افضل الاستغفار (قبل حدیث: ۶۳۰۶) یہ سب جواز کے لئے ہے، فضل اور افضل کا لفظ امام بخاریؒ نے مشروعیت شرعیہ اور زیادہ ثواب کے لئے استعمال کیا ہے، سنت یا وجوب پر دلالت کے لئے استعمال نہیں کیا ہے، لہذا مندوب، واجب یا فرضیت کے لئے بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔

لفظ امر کا استعمال :- اس لفظ کا استعمال امام بخاریؒ نے کم کیا ہے، یہ وجوب یا سنیت کا احتمال رکھتا ہے۔ (۱) باب الامر باتباع الجنائز (قبل حدیث: ۱۲۳۹) یہ لفظ وجوب وندب کے لئے عام ہے، امام بخاری نے اس کا صریح حکم ذکر نہیں کیا ہے، کیونکہ چند ابواب کے بعد ”باب فضل اتباع الجنائز“ کا لفظ عدم وجوب پر دلالت کرتا ہے، اسی لئے ابن حجرؒ نے لکھا ہے: والمقصود هنا اثبات مشروعيته ، فلا تكرر . (فتح الباری: ۱۱۳/۳) باب امر النبی ﷺ بالسكينة عند الافاضة ، و اشارته اليهم بالسَّوْط .

(قبل حدیث: ۱۶۷۱، قبل حدیث: ۷۳۴۹)

مباح کی اصطلاح اور اس کے ہم معنی الفاظ

مباح کا معنی : امام بخاری نے مباح پر دلالت کرنے والی کئی اصطلاحات سے کام لیا ہے۔

(۱) مباح کی اصطلاح امام بخاری نے صرف دو تراجم میں ذکر کی ہے: (۱) باب نہی النبی ﷺ على التحريم الا ما تعرف اباحتہ . (قبل حدیث: ۷۳۶۷) (۲) باب قول الله تعالى وامرهم شورى بينهم . (الشورى: ۳۸) اس ترجمہ میں آگے لفظ ہے ”فی الامور المباحة“ (قبل حدیث: ۷۳۶۹) کسی فعل یا امر کے بارے میں اباحت کا حکم صحیح

بخاری میں پہلے ترجمہ کے علاوہ کہیں بھی قائم نہیں کیا ہے۔

جائز : امام بخاریؒ نے جائزہ، جاز، اجاز اور يجوز کے الفاظ اور وہ الفاظ جو ان کے حکم میں ہوں؛ وغیرہ کو استعمال کیا ہے: (۱) باب اذا نفر الناس عن الامام في صلاة الجمعة، فصلاة الامام ومن بقي جائزة (قبل حدیث: ۹۳۶)۔

(۲) جاز كاللفظ (قبل حدیث: ۲۳۰۱) جائزہ كاللفظ (قبل حدیث: ۲۳۰۵)

جائز كاللفظ (قبل حدیث: ۲۳۹۵) جازت كاللفظ (قبل حدیث: ۲۷۳۶) يجوز كاللفظ (قبل حدیث: ۵۲۵۹) استعمال کیا ہے۔

الحلال :- امام بخاریؒ نے حلال کی اصطلاح بہت سے مقامات پر استعمال کی ہے۔ باب متى يحل الفطر للصائم؟ (قبل حدیث: ۱۹۵۴، قبل حدیث: ۵۲۳۹) يستحل كاللفظ (قبل حدیث: ۵۵۹۰) اَحَلَّ كاللفظ ابرأ کے معنی میں (قبل حدیث: ۲۲۵۱) استعمال کیا ہے۔
اباحت کے مفہوم کے لئے دوسرے کلمات کو ذکر کرنا:-

لابأس :- كاللفظ قبل حدیث: ۱۲۱۵، قبل حدیث: ۱۴۸۹ پر استعمال کیا ہے، اور اباحت کا مفہوم مراد لیا ہے۔

تخيير :- كاللفظ قبل حدیث: ۱۸۱۴ پر مستعمل ہے۔

رخصت :- كاللفظ قبل حدیث: ۲۱۵۷ پر اباحت کے مفہوم کے لئے استعمال کیا

ہے۔

عدم الحظر :- كاللفظ ایک جگہ مباح پر دلالت کے لئے استعمال کیا ہے۔ (قبل

حدیث: ۱۴۸۶)

عدم الامر :- جواز اور اجزاء پر دلالت کے لئے لم يأمر كاللفظ

دو جگہ استعمال کیا ہے۔ قبل حدیث: ۱۸۴۹، قبل حدیث: ۴۲۷۔

لیس: - وجوب کی نفی کے لئے لفظ لیس کا استعمال بہت کم کیا ہے: قبل حدیث: ۱۴۶۳، قبل حدیث ۱۴۸۴۔

مکروہ کی اصطلاح: - امام بخاریؒ نے مکروہ اور کبھی حرام پر دلالت کے لئے الکراہیۃ اور مایکروہ کے الفاظ کا استعمال کیا ہے۔

باب کراہیۃ الصلاۃ فی المقابر (قبل حدیث: ۴۳۲، قبل حدیث: ۲۱۲۵، قبل حدیث ۶۷۸۸، قبل حدیث: ۷۳۶۴) میں بھی کراہیۃ کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔

مایکروہ: - یہ لفظ امام بخاریؒ نے ۳۰/ سے زائد مقامات پر ذکر کیا ہے، کبھی کراہۃ کے معنی میں جیسے: النہی عن النوم قبل العشاء اور اس کے بعد والی حدیث میں، اور کبھی حرمت کے معنی میں جیسے: النہی عن اتخاذ القبور مساجد اور النہی عن النمیمۃ والمثلۃ میں مذکور ہے۔ امام بخاریؒ فقہائے کرام کی طرح حرام و کراہت کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بغیر کپڑے پہنے نماز کی کراہیت ذکر کی ہے، باب کراہیۃ التعری فی الصلوۃ وغیرہا۔ (قبل حدیث: ۳۶۴) اور اس سے حرمت کا قصد کیا ہے، کیونکہ دوسرا ترجمہ قائم کیا ہے: باب وجوب الصلوۃ فی الثیاب۔ (قبل حدیث: ۳۵۱)

باب النجش، ومن قال: لا يجوز ذلك البيع. آگے لکھا ہے: وهو خداع باطل، لایحل (قبل حدیث ۲۱۴۲) دوسری جگہ باب مایکروہ من التناجش۔ (قبل حدیث: ۶۹۶۳) دھوکا کی حرمت میں ایک جگہ خداع و بطلان اور عدم جواز کو ذکر کیا پھر دوسری جگہ کراہت کا لفظ ذکر کیا۔ اسی لئے ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ دوسری جگہ حرمت مراد ہے۔ المراد بالکراہۃ فی الترجمة کراہۃ التحريم۔ (فتح الباری: ۳۳۶/۱۲) امام بخاریؒ کا دونوں مثالوں میں ایک ہی حکم کو کبھی کراہت سے اور کبھی حرمت سے تعبیر کرنا دلالت کرتا ہے کہ ان

کے نزدیک کراہت و تحریم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

حرام اور اس کے ہم معنی اصطلاح :- امام بخاریؒ نے حرام کی اصطلاح بہت کم استعمال کی ہے، لیکن اس کے ہم معنی الفاظ سے فائدہ اٹھایا ہے۔
حرام کی اصطلاح کی مثالیں: باب تحریم التجارة فی الخمر۔ (قبل حدیث:

۲۲۲۶، قبل حدیث ۵۱۰۲)

عدم الجواز :- لم یجز کالفاظ بھی حرمت پر دلالت کرنے کے لئے کچھ مثالوں میں استعمال کیا ہے۔

باب الهبة للولد ، و اذا اعطی بعض ولده شیئا لم یجز ، حتی یعدل بینهم، ویعطى الآخر مثله۔ (قبل حدیث: ۲۵۸۶- قبل حدیث: ۲۵۹۰)

عدم الحل :- امام بخاریؒ نے حرمت کے معنی کے لئے لا یحل اور لا تحل کی اصطلاح استعمال کی ہے۔

باب لا یحل القتال بمكة۔ (قبل حدیث: ۱۸۳۴، قبل حدیث: ۲۶۲۱، قبل حدیث:

۵۱۵۲)

النهی :- حرمت و کراہت کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں نہی کی اصطلاح کو امام بخاریؒ نے قلیل مقدار میں استعمال کیا ہے۔ (۱) باب النهی عن الاستنجاء بالیمین (قبل حدیث: ۱۵۳) قال ابن حجر: وعبر بالنهی اشارة الى انه لم یظهر له هل هو لتحریم ، او للتنزیه، او ان القرینة الصارفة للنهی عن التحريم لم تظهر له، وهی ان ذلك ادب من الآداب.... و ان الجمهور على ان هذا النهی للتنزیه، و ان بعض الفقهاء حملة على التحريم۔ (فتح الباری: ۱/۲۵۳) (۲) باب النهی عن تلقی الركبان۔ (قبل حدیث: ۲۱۶۲) قال ابن حجر: جزم المصنف بان البیع مردود، بناء

علی ان النهی يقتضی الفساد . (فتح الباری : ۴/۳۷۴)

ما يُنهى :- کے لفظ سے حرام و مکروہ کو تعبیر کیا ہے (۱) باب ما ينهى من سب الأموات (قبل حدیث: ۱۳۹۳) ونبه ابن حجر ان الترجمة التالية تؤكد ذلك باب ذكر شرار الموتى . (فتح الباری : ۳/۲۵۹) (۲) باب ما ينهى عن اضاءة المال . (قبل حدیث: ۲۴۰۷)

”لا“ حرف النفي :- امام بخاری نے اس لفظ کو تحریم یا کراہت کے لئے زیادہ تر استعمال کیا ہے، اور اکثر تحریم کے لئے ہی استعمال کیا ہے (۱) باب لا یرد السلام فی الصلوة (قبل حدیث: ۱۲۱۶، قبل حدیث: ۵۰۹۸، قبل حدیث: ۱۸۲۳)۔
حرمت پر دلالت کرنے والے دوسرے الفاظ :- امام بخاری نے لفظ الحذر کو حرمت و کراہت شدیدہ کے لئے استعمال کیا ہے۔

(۱) باب الحذر من الغضب (قبل حدیث: ۶۱۱۴، قبل حدیث: ۶۷۶۲) اسی طرح حرمت پر دلالت کے لئے لفظ الاثم بھی کثرت سے استعمال کیا ہے۔ باب اثم من لم یُتِم الصفوف . (قبل حدیث: ۷۲۴، قبل حدیث: ۲۲۷۰، قبل حدیث: ۱۳۷۸)

نوٹ :- سابقہ مثالوں سے معلوم ہوا کہ امام بخاری فرض و واجب کا اطلاق ایک ہی اصطلاح میں کرتے ہیں، اور مکروہ کی اصطلاح کراہت و حرمت دونوں کے لئے استعمال کرتے ہیں اور افضل کا واجب و ندب دونوں پر اطلاق کرتے ہیں، مختلف مباحات کے درمیان فضیلت کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں، ان اصطلاحات کے استعمال میں توسع سے کام لینے کے باوجود ہم حرام و مباح کے درمیان اور واجب و مباح کے درمیان تداخل نہیں پاتے ہیں۔

بخاری شریف کے وہ تراجم جن میں حکم صراحۃً نہیں ہوتا ہے، ان کو کس طرح معلوم

کر سکتے ہیں؟

امام بخاریؒ نے بہت سے تراجم میں صریح حکم ذکر نہیں کیا ہے۔ ابن المیر فرماتے ہیں: انما كان البخاری يترجم على الشيء من الجهة العامة، فقد يكون ثابتاً وقد يكون منفيًا. (التواری: ص/ ۱۶۰)

کبھی حکم ذکر نہیں کرتے ہیں لیکن ترجمہ میں کوئی لفظ ایسا ذکر کرتے ہیں جو حکم پر دلالت کرتا ہے، مثلاً باب صوم يوم الجمعة، واذا أصبح صائماً يوم الجمعة فعليه ان يفطر. (قبل حدیث: ۱۹۸۴) فعليه ان يفطر کا لفظ حرمت یا کراہت پر دلالت کرتا ہے، لیکن اس کی تصریح نہیں کی ہے، اور جو احادیث ذکر کی ہیں وہ ایک روزہ تنہا رکھنے کی نہیں کو شامل ہیں۔ (حدیث: ۱۹۸۳، ۱۹۸۵، ۱۹۸۶)

امام بخاریؒ کی احکام کے سلسلے کی آراء جاننے کے لئے صرف ترجمۃ الباب جاننا کافی نہیں ہے، جب تک کہ احادیث الباب میں غور و فکر نہ کیا جاوے۔ مثلاً (۱) باب الوضوء من غير حدث. (قبل حدیث: ۲۱۴) ترجمۃ الباب میں اس کے واجب یا سنت ہونے کو بیان نہیں کیا، بلکہ احادیث باب سے بیان کیا ہے، حضرت انسؓ کی روایت: قال: كان النبي ﷺ يتوضأ عند كل صلوة، قلت: كيف كنتم تصنعون؟ قال: يجزئ احدنا الوضوء ما لم يحدث. (۲۱۴) آپ ﷺ کے فعل سے ہر نماز کے وقت وضوء کا وجوب مستدل ہو رہا ہے، لیکن حدیث کا تتمہ دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ کے زمانے میں لوگوں کا عمل وضوء ٹوٹنے کے بعد بھی وضوء کے وجوب کا تھا، پھر بخاری نے عدم وجوب عند كل صلوة کو خیر کے واقعہ سے مؤکد کیا۔

ابن میر فرماتے ہیں: ساق حديث سويد عقيب الحديث الاول، لينبه على ان النبي ﷺ كان يأخذ بالافضل في تجديد الوضوء من غير حدث، لا انه

واجب علیہ بدلیل حدیث سدید۔ (المناوی: ۷۳)

(۲) باب بیع الورق بالذهب نسیئة (قبل حدیث: ۲۱۸۰) ظاہری ترجمہ سے تحریم کا پتہ نہیں چلتا ہے، لہذا تحریم بیع الورق کا لفظ نہیں کہا، لیکن حدیث الباب تحریم پر دلالت کرتی ہے، عن ابی المنہال؛ قال: سألت البراء بن عازب وزید بن ارقم عن الصرف، فكل واحد منهما يقول: هذا خير مني، فكلهما يقول: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الذهب بالورق ديناً. (حدیث: ۲۱۸۰) لہذا اس ترجمہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاری اس بیع کو جائز قرار دے رہے ہیں۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: (باب بیع الورق بالذهب نسیئة) ای ہذا باب فی بیان حکم بیع الورق: ای الفضة بالذهب حال كونه نسيئة: ای مؤجلاً. (عمدة القاری: ۳۹۳/۹) یعنی امام بخاریؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس ترجمہ کا حکم آنے والی حدیث میں مذکور ہے۔

(۳) باب اذا باع نخلا قد أبرت (قبل حدیث: ۲۷۱۶) ترجمۃ الباب میں یہ حکم ذکر نہیں کیا کہ پھل بائع کا ہوگا یا مشتری کا؟ اس کی وضاحت حدیث شریف میں ہو رہی ہے، لہذا اس کو ترک کیا، قال ابن حجر: ولم يذكر جواب الشرط اكتفاء بما في الخبر.

(فتح الباری: ۳۱۳/۵)

(۴) باب نفقة القيم للوقف (قبل حدیث: ۲۷۷۶) اس کا حکم صراحتہ ذکر نہیں کیا، البتہ عامل کی اجرت پر دلالت کرنے والے کلمات ”علی مشروعیة اجرة العامل علی الوقف“ (فتح الباری: ۴۰۶/۵) حدیث میں مذکور ہے۔

(۵) باب بیعة الصغیر (قبل حدیث: ۷۲۱۰) ترجمہ میں کوئی حکم نہیں لگایا، اس کے ظاہر سے جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن حدیث باب سے بیعت کی نفی ہوتی ہے، فقالت: یا رسول الله! بايعه، فقال النبي ﷺ: هو صغیر، قال ابن المنیر: یعنی بقوله (باب بیعة الصغیر) ای عدم انعقادها شرعاً، لانه ﷺ لم يبايعه فالترجمة موهمة،

والحدیث یزیل ابہامہا۔ (المتواری: ۳۳۵)

گویا امام بخاری یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ میرا وہی مذہب ہے جو حدیث شریف سے ثابت ہو رہا ہے گویا ”اذا صح الحدیث فهو مذہبی“ پر امام بخاری عمل کر رہے ہیں۔ علماء کرام نے صراحت کی ہے کہ امام بخاری کبھی احادیث باب سے حکم ثابت کرتے ہیں، کبھی آیات و احادیث اور صحابہ کرام و تابعین عظام کے فتاویٰ کو تقویت کے طور پر (اختلافی مسائل میں) مختار قول کے ثبوت کے لئے پیش کرتے ہیں۔

مذکورہ کلام اور سابقہ مثالوں کی روشنی میں امام بخاریؒ کے تراجم والے احکام کا جاننا آسان ہو جاتا ہے، البتہ چند تراجم میں احتمال باقی رہتا ہے، قطعی اور حتمی طور پر فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔

احکام وضعیہ:

امام بخاریؒ کا احکام وضعیہ: سبب، شرط، مانع، صحیح، باطل، فاسد،

عزیمت، رخصت اور ان سے متعلق احکام کا اہتمام کرنا:-

امام بخاریؒ نے سبب، مانع اور عزیمت کی اصطلاح ذکر نہیں کی، لیکن پھر بھی ان کی طرف تنبیہ ضرور فرمائی ہے البتہ شرط، صحیح، باطل، فاسد اور رخصت کی اصطلاحات اور احکام ذکر کئے ہیں۔

سبب:- امام بخاریؒ نے سبب کی اصطلاح ذکر نہیں کی لیکن بہت سے شرعی اسباب کی طرف اشارہ و تنبیہ ضرور فرمائی ہے۔

(۱) باب التیمم فی الحضر، اذا لم یجد الماء وخاف فوت الصلوٰۃ (قبل حدیث: ۳۳۷) امام بخاریؒ نے اس ترجمہ میں تیمم کے مباح ہونے کے سبب (اذا لم یجد الماء وخاف فوت الصلوٰۃ) کے ذریعہ وضوء کے بجائے تیمم کی مشروعیت کو ثابت کیا،

قال ابن حجر: لما تيمم في الحضرة لرد السلام - مع جوازہ بدون الطهارة - فنن خشي فوت الصلاة في الحضرة جاز له التيمم بطريق الاولى لعدم جواز الصلوة بغير طهارة، مع القدرة. (فتح الباری: ۴۴۳/۱) اس سبب کو رخصت کہنا زیادہ مناسب ہے۔

(۲) باب وقت الظهر عند الزوال ، وقال جابر: كان النبي ﷺ يصلي بالهاجرة. (قبل حدیث: ۵۴۰)

امام بخاریؒ نے ظہر کی نماز کے وجوب کا سبب زوال شمس کو قرار دیا:-

(۳) باب اذا التقى الختانان (قبل حدیث: ۲۹۱) امام بخاریؒ نے اس ترجمہ سے التقاء ختانین کو (چاہے انزال نہ ہو) غسل کے وجوب کا سبب قرار دیا۔ ترجمہ میں اس کی صراحت نہیں کی، لیکن بعد والے باب کی احادیث کے بعد لکھا، الغسل احوط ، وذاك الآخر وانما بينا لاختلافهم . احتیاط غسل کو ترجیح دی۔

(۴) باب اذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق. (قبل حدیث: ۵۲۵۲) اس کے ذریعہ ثابت کیا کہ طلاق عدت کا سبب ہے۔

کبھی امام بخاریؒ استفہام کے صیغے سے سبب کی طرف اشارہ کرتے ہیں:-

(۱) باب متى يحل فطر الصائم (قبل حدیث: ۱۹۵۴) اس باب میں کہا کہ روزہ کے بعد فطر کا سبب غروب شمس ہے۔

شرط:- شرط کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرط شرعیہ (۲) شرط جعلیہ۔ شرط شرعیہ وہ ہے جس کا حکم کی شرط ہونا شرعی حکم کی وجہ سے ہو جیسے معاملات، عبادات اور شرعی سزاؤں کی شرطیں ہیں۔ اور شرط جعلیہ وہ شرط ہے جس کا شرط ہونا مکلف آدمی کے اپنے ارادے اور تصرف سے ہو جیسے وقف، ہدیہ اور وصیت کرنے والے کی طرف سے شرطیں ہوتی ہیں۔

شروط شرعیہ : - امام بخاریؒ نے شروط شرعیہ کا اہتمام سے تراجم میں (شرط نام رکھے بغیر) ذکر کیا ہے۔ اس کا تعلق عبادات و معاملات دونوں سے ہے۔

(۱) عبادات کی شرطیں (۱) باب لا تقبل صلاة بغیر طہور۔ (قبل حدیث: ۱۳۵) امام نے اس ترجمہ سے ذکر کیا کہ وضوء یا غسل نماز کی وہ شرطیں ہیں جن کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، جیسے کے دوسرے ترجمہ سے یہ بھی بیان کیا کہ یہ شرطیں نماز کی ادائیگی کے وقت ضروری ہے، باب التماس الوضوء اذا حانت الصلاة (قبل حدیث: ۱۶۹) قال ابن حجر: قال ابن المنیر: اراد الاستدلال علی انه لا یجب طلب الماء للتطہیر قبل دخول الوقت، لان النبی ﷺ لم ینکر علیہم التأخیر فدل علی الجواز۔ (المتواری: ص ۷۰، فتح الباری: ۱/۲۷۱)

(۲) باب اذا ادخل رجلہ وھما طاهرتان (قبل حدیث: ۲۰۶) اس ترجمہ سے یہ تنبیہ فرمائی کہ مسح علی الخفین کی شرط دونوں ہاتھوں کا پاک ہونا ہے، شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں: ای باب شرط المسح علی الخفین ان یکون ادخل رجلہ وھما طاهرتان۔

(شرح تراجم ابواب البخاری: ص ۸۸)

(۳) باب الطواف علی الوضوء (قبل حدیث: ۱۶۴۱) طواف کے لئے وضوء شرط ہونے کو ذکر کیا ہے۔

سابقہ مثالوں میں شرط کا مشروط سے پہلے خارج میں وجود ضروری تھا، کچھ وہ مثالیں بھی ہیں جس میں ابتدائی عمل اور عمل کے درمیان اس شرط کا ہونا (بطور ماہیت) ضروری ہے۔

(۱) باب وجوب الصلوة فی الثیاب (قبل حدیث: ۳۵۱) یہ شرط نماز کی ماہیت میں داخل ہے، اسی طرح نماز کے درمیان سجدہ میں طمأنینت کا شرط ہونا بھی باب اذا لم یتم

السجود (قبل حدیث: ۳۸۹) سے واضح کیا ہے۔

شروط شریعہ کا معاملات سے تعلق:-

عقد نکاح کے صحیح ہونے کے لئے امام بخاریؒ نے باب من قال: لا نکاح الا بولی (قبل حدیث: ۵۱۲۷) سے ولی کی شرط کو ذکر کیا ہے، اسی طرح عورت کی رضامندی کی شرط واضح کرتے ہوئے باب لا ینکح الاب وغیرہ البکر والثیب الا برضاہما (قبل حدیث: ۵۱۳۶) منعقد کیا، اور اس کو مؤکد کرتے ہوئے دوسرا باب اذا زوج الرجل ابنته وہی کارہۃ، فنکاحہ مردود (۵۱۳۸) بھی لے آئے۔

(۲) باب اذا اکل الکلب (قبل حدیث: ۵۴۸۳) کے ماتحت کتے کے کئے ہوئے شکار کے حلال ہونے کی چند شرطوں کو ذکر کیا: قال ابن المنیر: ساق الاحادیث والآیۃ بعدھا، لانہا بینت ان الامساك فی الآیۃ شرط فیہ ان یکون علی صاحبه، ای وفاء بطاعته، لا للشهوة الجارح، فاذا اکل تحقق امساكه لنفسه، لا لربه. (المتواری: ص/۲۰۳) امام بخاریؒ کبھی استفہام کے صیغے سے شرط کی طرف اشارہ کرتے ہیں: باب متی یصح سماع الصغیر؟ (قبل حدیث: ۷۶) اس باب سے حدیث کے سماع میں بلوغ کی شرط کی نفی کرتے ہیں اور یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ الفاظ کو محفوظ رکھ سکتا ہو تو بھی کافی ہے۔

شروط جعلیہ :- امام بخاریؒ نے شروط جعلیہ کا اہتمام کرتے ہوئے بخاری شریف میں مستقل ایک کتاب لکھی جس میں ۱۹/باب، ۴۷ مرفوع، ۲۷ معلق روایتیں اور صحابہ کرام کے ۲۱/ اثر بھی نقل کئے ہیں۔ (فتح الباری: ۳۵۵/۵)

امام بخاری نے شروط جعلیہ (انسانی) کی دو قسمیں جائز و ناجائز ذکر کرتے ہوئے فرمایا: باب ما يجوز من الشروط فی الاسلام، والاحکام، والمبايعۃ (قبل حدیث:

(۲۷۱۱). قال ابن حجر: والمراد به هنا بيان ما يصح منها مما لا يصح ، وقوله (فى الاسلام) اى عند الدخول فيه، فيجوز مثلا ان يشترط الكافر انه اذا اسلم لا يكلف بالسفر من بلد الى بلد مثلا ، ولا يجوز ان يشترط ان لا يصلى مثلا، وقوله (والاحكام) اى العقود والمعاملات ، وقوله (المبايعه) من عطف الخاص على العام. (فتح البارى: ۳۱۲/۵-۳۱۳) حضرت گنگوہیؒ بھی ترجمۃ الباب کے ماتحت شروط کو جائز و ناجائز میں امر شارع کا لحاظ کرنے نہ کرنے کے اعتبار سے تقسیم کرتے ہیں۔ (لامع الدرارى: ۴۳۶/۲) امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں اس کی صراحت بھی کی ہے، باب المكاتب ، وما لا يحل من الشروط التى تخالف كتاب الله ، وقال ابن عمر: كل شرط خالف كتاب الله فهو باطل، وان اشترط مائة شرط. (قبل حديث: ۲۷۳۵) (۳) حضرت عائشہؓ اور حضرت بریرہؓ کے آقاؤں کے درمیان ولاء کی شرط کے متعلق ہونے والی گفتگو کے جواب میں آپ ﷺ کا ارشاد: من اشترط شرطا ليس فى كتاب الله فليس له. (حديث: ۲۷۳۵، ۲۵۶۰)

قال ابن حجر: وتوجيه ذلك ان يقال: المراد بكتاب الله - فى الحديث المرفوع - حكمه ، وهو اعم من ان يكون نصا مستنبطا ، وكل ما كان ليس من ذلك ، فهو مخالف لما فى كتاب الله ، والله اعلم. (فتح البارى: ۳۵۳/۵)

شرط کا عرف سے تعلق:-

عرف کے بیان میں گذر چکا کہ امام بخاریؒ نے عرف پر بھی شروط کے جواز کا مدار رکھا ہے : باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا فى الاقرار، والشروط التى يتعارفها الناس بينهم... (قبل حديث: ۲۷۳۶)

امام بخاریؒ کے نزدیک شروط کے جواز کی وضاحت:- امام بخاریؒ کے ترجمہ سے

کچھ شروط کے جواز وعدم جواز کا صراحتہ پتہ نہیں چلتا ہے، لیکن ترجمہ و احادیث الباب کے مجموعہ سے اس کا اظہار ہوتا ہے، شرح حدیث نے بھی اس کی وضاحت کی ہے۔

(۱) باب اذا باع نخلا قد اُبرت (قبل حدیث: ۲۷۱۶) امام بخاریؒ نے جواب شرط کو ذکر نہیں کیا، کیونکہ حدیث شریف میں ”الا ان يشترط المبتاع“ کے لفظ نے مسئلہ کو واضح کر دیا۔ اس سے امام بخاریؒ نے مشتری کے لئے درخت کے پھل کی شرط کا جواز ذکر کیا۔

(۲) باب اذا اشترط البائع ظهر الدابة الى مكان مسمى جاز (قبل حدیث: ۲۷۱۸) بیع کے بعد بیع سے انتفاع کا جواز ثابت کرتے ہوئے حضرت جابرؓ کی روایت کو مختلف طرق اور مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کیا، بعض میں بطور شرط کے اور بعض میں بطور تبرع کے ذکر ہے، اور بعض میں دونوں کا احتمال معلوم ہوتا ہے، ان روایات کو ذکر کرنے کے بعد امام بخاریؒ نے اپنا مسلک واضح کیا۔ الاشتراط اکثر واصح عندی (حدیث: ۲۷۱۸)۔ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: وقوله استثنيت حملانه ، بيان جواز هذا الشرط في عقد البيع، وانه لا يدخل البيع في حد الجهالة. (اعلام الحديث: ۱۳۲۷/۲)

(۳) باب الشروط في المعاملة (قبل حدیث: ۲۷۱۹) امام بخاریؒ مزارعت و مساقات کے جواز کو ثابت کرنے کے لئے انصار و مہاجرین کے درمیان اور اسی طرح خیبر کے یہود کے ساتھ ہونے والے معاملات کو نقل کرتے ہیں، انصار کے جملہ ”تکفوننا المؤمنة ونشرككم في الثمرة“ کے متعلق ابن حجرؒ فرماتے ہیں: والشرط المذكور لغوى ، اعتبره الشارع، فصار شرعياً، لان تقديره : إن تكفونا نقسم بينكم (فتح الباری: ۳۲۲/۵) قال المهلب عن الحديث الاول في الباب : فسألوهم ان يساعدهم في العمل ويشركوهم في الثمر ، قال : وهذه هي المساقاة بعينها.

(فتح الباری: ۹/۵)

(۴) باب الشروط فی المهر عند عقدة النکاح (قبل حدیث: ۲۷۲۱) اس کے ضمن میں آپ ﷺ نے اپنے داماد حضرت ابوالعاص کی تعریف فرمائی ہے، احق الشروط ان توفوا بها ما استحللتم به الفروج. (حدیث: ۲۷۲۱) قال العینی: مطابقتہ للترجمة تؤخذ من معنی الحدیث، وهو ان احق الشروط بالوفاء ما يستحل به الرجل فرج المرأة، وهو المهر، والترجمة: الشروط فی المهر عند عقد النکاح، من تعینہ، و بیان کمیتہ، و کونہ حالا او منجما، کله او بعضہ وغیرہ ذلك.

(عمدة القاری: ۲۲۱/۱۱)

(۵) باب الشروط فی المزارعة (قبل حدیث: ۲۷۲۲) امام بخاریؒ زمین میں محنت کرنے کے مقابلے میں معین اجرت کی شرط کے جواز کو ذکر کرتے ہیں، لیکن اس میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت لائے جس میں معین جگہ کی آپ ﷺ نے نفی فرمائی۔ اوپر والے ترجمہ کے ساتھ اس روایت کو ملانے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ عدم جواز کے قائل ہیں، لیکن یہ مراد نہیں ہے کیونکہ بخاری نے ایک دوسرے ترجمہ سے اس کو واضح کیا ہے، باب المزارعة بالشطرنحوہ، (قبل حدیث: ۲۳۲۸) حضرت رافع کی روایت میں نفس مزارعت کی اجازت کی نفی نہیں ہے بلکہ معین جگہ جو غرر کو مستلزم ہے اس کی نفی مقصود ہے چنانچہ امام بخاریؒ نے اس کی طرف ایک اور باب سے اشارہ کیا ہے: باب ما یکرہ من الشروط فی المزارعة (قبل حدیث: ۲۳۳۲).

(۶) باب ما یجوز من شروط المكاتب اذا رضى بالبيع على ان يعتق.

(قبل حدیث: ۲۷۲۶)

اس میں حضرت بریرہؓ اور حضرت عائشہؓ کا مکالمہ ذکر کیا ہے اور اس میں آپ ﷺ

کا ارشاد: ”اشتریہا فاعتقہا“ کے لفظ سے ترجمہ قائم کیا ہے؛ خریدنے والا آزادی کی شرط سے خرید سکتا ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: مطابقہ للترجمة تفہم من معنی الحديث، لان بريرة قالت لعائشة: اشتريني فاعتقيني، والحال انها كانت مكاتبة فكأنها شرطت عليها ان تعتقها اذا اشترتها. (عمدة القاری: ۲۲۴/۱۱)

(۷) باب الشروط فی الطلاق (قبل حدیث: ۲۷۲۷) قال العینی: ای هذا باب فی بیان حکم الشروط فی تعلیق الطلاق. (عمدة القاری: ۲۲۴/۱۱) ترجمۃ الباب سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ امام بخاریؒ طلاق کو شرط پر معلق کرنے کے جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ حدیث شریف کے الفاظ (ولا تشترط المرأة طلاق اختها) میں اگرچہ یہ شرط مکروہ ہے لیکن اس کے واقع ہونے کی وجہ سے ہی تو اس سے منع کیا جا رہا ہے، وان كانت مکروہۃ فہی لازمة لقوله عليه السلام: احق الشروط ان يوفى بها ما استحللتم به الفروج. (ابن بطلال: ۱۱۹/۸، فتح الباری: ۳۲۵/۵، عمدة القاری: ۲۲۴/۱۱)

(۸) باب الشروط مع الناس بالقول (قبل حدیث: ۲۷۲۸) اس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام و حضرت خضر علیہ السلام کا واقعہ ذکر کیا، جس میں دونوں کے درمیان کسی قسم کی کتابت و شہادت نہیں ہوئی تھی، لیکن عملاً دونوں نے اس کو شرط ہی سمجھا، ”ان سألتنک عن شیء بعدہا فلا تصاحبنی“ یہ شرط ہے اور حضرت خضرؑ کا جملہ ”هذا فراق بینی و بینک“ تخلف شرط پر واقع ہوا، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی اس کا انکار نہیں کیا۔ قال العینی: ولم يقع بينه وبين الخضر في ذلك لا اشهاد ولا كتابة وانما وقع ذلك شرطاً بالقول، والترجمة: الشرط مع الناس بالقول. (عمدة القاری: ۲۲۶/۱۱)

نوٹ:- یاد رہے کہ امام بخاریؒ کا یہ استدلال شرائع من قبلنا سے ہے۔

(۹) باب اذا اشترط فی المزارعة: اذا شئت اخرجتک. (قبل حدیث: ۲۷۳۰)

دوسری جگہ فرمایا: ”باب اذا لم يشترط السنين فى المزارعة. (قبل حديث: ۲۳۲۹) اس کے بعد فرمایا: باب اذا قال رب الارض: اقرُّك ما اقرَّك الله، ولم يذكر اجلا معلوما فهما على تراضيهما (قبل حديث: ۲۳۳۷) ان تمام ابواب سے ”جب چاہے شرط کر کے عقد مزارعت کو ختم کر سکتا ہے“، یہ ثابت کیا ہے۔ قال ابن حجر: وفيه قوله: (نقرکم ما شئنا) هو ظاهر فيما ترجم له، وفيه دليل على جواز دفع النخل مساقاة والارض مزارعة من غير ذكر سنين معلومة فيكون للمالك ان يخرج العامل متى شاء. (فتح الباری: ۱۴/۵)

(۱۰) باب الشروط فى الجهاد والمصالحة مع اهل الحرب وكتابة الشروط (قبل حديث: ۲۷۳۱) صلح حدیبیہ کی روایت سے جہاد اور صلح میں شروط اور ان کی کتابت کی شرط کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

ان دس مثالوں کے علاوہ قرض کی مدت میں شرط، وقف کی شرطیں، وقف سے فائدہ اٹھانے کی شرط، عقد نکاح کی شرطیں، اجارہ کو مستقبل کی طرف معلق کرنے کی شرط کا جواز اور مریض پر سورہ فاتحہ کا دم کر کے اجرت لینے کے جواز کی شرط وغیرہ بھی امام بخاریؒ نے ذکر کی ہے۔

وہ شرطیں جن کو امام بخاریؒ نے ناجائز قرار دیا ہے: (۱) باب الشروط فى البيوع (قبل حديث: ۲۷۱۷) شروط کے سلسلے میں ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف کی وجہ سے امام بخاریؒ نے باب کو مطلق رکھا: قال العيني: يحتمل جواز الاشتراط فى البيوع، ويحتمل عدم جوازها، ولم يوضحه البخارى لمكان الاختلاف فيه. (عمدة القارى:

۲۱۴/۱۱، فتح الباری: ۳۱۴/۵) ایک اور باب میں وضاحت کی ہے، باب اذا اشترط شروطا فی البیوع لاتحل (قبل حدیث: ۲۱۶۸)۔

(۲) باب ما لا يجوز من الشروط فی النکاح (قبل حدیث: ۲۷۲۳) دوسری جگہ لکھتے ہیں: باب الشروط التي لا تحل فی النکاح، وقال ابن مسعود: لا تشتترط المرأة طلاق اختها (قبل حدیث: ۵۱۵۲)۔ قال ابن حجر: فی هذه الترجمة إشارة الى تخصيص الحديث الماضي (احق ما اوفيتم ۵۱۵۱...) فی عموم الحث على الوفاء بالشروط بما يباح، لا نهى عنه، لان الشروط الفاسدة لا يحل الوفاء بها، فلا يناسب الحث عليها. (فتح الباری: ۲۱۹/۹)

(۳) باب الشروط التي لا تحل فی الحدود (قبل حدیث: ۲۷۲۴) وہ شروط جو حدود اللہ کو ختم کر دے وہ جائز نہیں ہے، اس کے ماتحت مزدور کا اس کے مالک کی بیوی سے زنا والا واقعہ نقل کیا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے بلکہ صلح ہے۔ (عمدة القاری: ۲۲۳/۱۱) قال ابن حجر: ويستفاد من الحديث ان كل شرط وقع فی رفع حد من حدود الله فهو باطل، وكل صلح وقع فيه فهو مردود. (فتح الباری: ۳۲۴/۵)

ان مثالوں کے علاوہ آزاد کرنے والے کے علاوہ سے ولاء کی شرط کا عدم جواز، مزارعت میں زمین کے مخصوص حصہ کی پیداوار کی شرط لگانا، نکاح شغار اور توقیت فی النکاح کی شروط کی ممانعت ذکر کی ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے شروط کو بہت اہتمام سے ذکر کیا ہے، خاص کر کے شروط جعلیہ کے قبول اور الزام کے وجوب میں بھی توسع سے کام لیا ہے، جب تک کہ وہ کتاب و سنت کی نصوص کے خلاف نہ ہو، چنانچہ کئی شروط کے اباحت کے قائل ہیں، اور وہ شرطیں جو آپ ﷺ کے قول و فعل یا اقرار کے مخالف ہو ان کی حرمت کی وضاحت کرتے ہیں۔ عرف کی

شروط اور دیگرہ شرطیں جو نصوص کے مخالف نہ ہوں کو اباحت اصلہ کی بنیاد پر جائز قرار دیتے ہیں۔

الموانع کی اصطلاح امام بخاریؒ نے ذکر نہیں کی، لیکن بعض تراجم میں موانع واحکام کو کثرت سے ذکر کیا ہے اور عدم موانع کے زوال کی بنیاد پر اس کے جواز کا حکم ذکر کرتے ہیں۔

(۱) مثلاً حیض: نماز، روزہ، طواف، جماع اور قرآن کریم کو چھونے سے مانع ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے ان تمام کے لئے ترجمہ قائم کیا ہے: (قبل حدیث: ۲۹۷، قبل حدیث: ۲۹۹، قبل حدیث: ۳۰۴، قبل حدیث: ۳۰۵، قبل حدیث: ۳۲۱)۔

(۲) باب شهادة القاذف والسارق والزانی (قبل حدیث: ۲۶۴۸) قذف شہادت سے مانع ہے اور توبہ سے مانع زائل ہو جاتا ہے۔

(۳) باب من قال: لا رضاع بعد حولین (قبل حدیث: ۵۱۰۲) رضاعت شادی سے مانع ہے، رضاعی رشتہ میں شادی جائز نہیں ہے، کبھی کوئی چیز حکم سے مانع ہوتی ہے تو کوئی گناہ سے مانع ہوتی ہے۔

صحیح :- امام بخاریؒ نے صحیح اور اسکے ہم معنی الفاظ کی اصطلاح بہت کم استعمال کی ہے۔ لفظ صحیح کو ایک جگہ بطور استفہام کے ذکر کیا ہے: باب متی یصح سماع الصغیر؟ (قبل حدیث: ۷۶) اور دوسری جگہ دوسرے کے قول کو نقل کرتے ہوئے فرمایا: ”وہو تزویج صحیح“۔ (بعد حدیث: ۶۹۶۸)

المجزئ :- اس لفظ صحیح کے معنی میں بطور استفہام کے ایک جگہ نقل کیا ہے البتہ صحابہ کرام، تابعین اور دیگر فقہاء کی عبارت نقل کرتے ہوئے بہت سی جگہ لفظ ”مجزئ“ کا استعمال کیا ہے۔ امام بخاریؒ نے ایک جگہ استعمال کیا: باب المعتمر اذا طاف طواف

العمرة، ثم خرج هل يجزئہ من طواف الوداع. (قبل حدیث: ۱۷۸۸)

التمام : - امام بخاریؒ نے لفظ تمام کو صرف ایک مرتبہ استعمال کیا ہے: باب اذا قام الرجل عن يسار الامام وحوله الامام خلفه الى يمينه ، تمت صلاته . (قبل حدیث: ۷۲۶)

عدم الفساد : - یہ لفظ (لم تفسد) عبادات میں کئی جگہ صحیح کا مفہوم ادا کرنے کیلئے استعمال کیا ہے، معاملات میں ”لم تفسد“ کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے۔ عبادات میں (۱) باب الوضوء، باب ۶۹، قبل حدیث: ۲۴۰ (۲) کتاب الاذان، باب ۵۸، قبل حدیث: ۶۹۸ (۳) کتاب الصلاة، باب ۱۳، بعد حدیث: ۱۲۱۴ میں لفظ لم تفسد کا استعمال کیا ہے، امام بخاریؒ نے ان تمام تراجم میں یہ بیان کیا ہے کہ مذکورہ افعال صحت صلوٰۃ میں اثر انداز نہیں ہو رہے ہیں، ان سے فساد صلوٰۃ کا حکم نہیں ہوگا۔

الباطل والفساد :- امام بخاریؒ نے باطل کی اصطلاح چند مواقع پر استعمال کی ہے: (۱) باب النجش میں وهو خداع باطل لايحل كاللفظ ہے۔ (قبل حدیث: ۲۱۴۲) (۲) باب كل لهو باطل . (قبل حدیث: ۶۳۰۱)

پہلے ترجمہ میں ”باطل“ کا لفظ نقض عہد اور حرمت کے ساتھ عدم اجازت کے معنی میں ہے، اور دوسرے ترجمہ میں تحریم کے معنی میں ہے۔ لفظ باطل بخاری کی صحیح احادیث میں کئی مقامات پر آیا ہے۔ (حدیث: ۱۸۳۸، ۲۸۹۳، ۲۵۶۰) اسی طرح امام بخاری نے دوسرے حضرات کے کلام میں بھی باطل کا لفظ متعدد مقامات پر استعمال کیا ہے، جیسے کہ کتاب الحیل اور کتاب الاکراه میں کئی مقامات پر آتا ہے۔

مردود : - امام بخاریؒ نے مردود کی اصطلاح باطل کے معنی میں کئی مقامات پر استعمال کی ہے، (کتاب البيوع، باب ۷۱، قبل حدیث: ۲۱۶۲) (۱) باب النهی عن تلقی

الركبان وان بيعه مردود کا لفظ ہے، علامہ ابن حجرؒ جمع کے باطل و مردود ہونے کی نفی کرتے ہیں: لكن محل ذلك عند المحققين فيما يرجع الى ذات المنهى عنه، لا ما اذا كان يرجع الى امر خارج عنه، فيصح البيع ويثبت الخيار بشرطه الآتي ذكره... والقول ببطلان البيع؛ صار اليه بعض المالكية وبعض الحنابلة، ويمكن ان يحمل قول البخاري ان البيع مردود؛ على ما اذا اختار البائع رده، فلا يخالف الراجح. (فتح الباری: ۴/۳۷۴)

(۲) باب اذا باع الوكيل شيئاً فاسداً فبيعه مردود. كتاب الوكالة، قبل حديث: ۲۳۱۲، اسی طرح كتاب الصلح، قبل حديث: ۲۶۹۵، كتاب النكاح، قبل حديث: ۵۱۳۸، كتاب الاعتصام قبل حديث: ۷۳۵۱.

فاسد :- امام بخاریؒ نے فاسد کی اصطلاح کئی تراجم میں استعمال کی ہے۔ كتاب الصلاة قبل حديث : ۳۷۴، كتاب الطلاق قبل حديث: ۵۳۴۶.

العزيمة والرخصة :- جن احکامات میں رخصت کا ذکر ہے وہاں عزیمت کا ثبوت ہو جاتا ہے، امام بخاریؒ نے عزیمت کی اصطلاح استعمال نہیں کی ہے، البتہ بعض احادیث میں یہ لفظ آیا ہے جیسے حدیث: ۹۰۱ میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ان الجمعة عزمة اور حدیث: ۶۲۸ میں ابن عباسؓ کا قول انها عزمة آیا ہے۔

امام بخاریؒ نے رخصت کی اصطلاح کئی ابواب میں استعمال کی ہے۔ (۱) باب الرخصة في المطر والعلة أن يصلى في رحله (كتاب الاذان قبل حديث: ۶۶۶) (۲) باب الرخصة ان لم يحضر الجمعة في المطر (كتاب الجمعة قبل حديث: ۹۰۱)، اس کے علاوہ ان ابواب میں بھی ہے: كتاب الجنائز، باب ۳۲ قبل حديث: ۱۲۸۴، كتاب المرضى، باب ۱۶، قبل حديث: ۵۶۶۵، ولعل البخاري قد اراد بهذه الترجمة

ان یرد علی من یدعی ان شکوی المریض تتنافی مع التسليم والرضا بقضاء الله. (فتح الباری: ۱۰/۱۲۴) (۳) کتاب اللباس، باب ۲۹، قبل حدیث: ۵۸۳۹.

امام بخاریؒ نے رخصت والے کئی اعذار اپنے تراجم میں ذکر کئے ہیں، لیکن ان کے رخصت ہونے کی وہاں صراحت نہیں کی ہے۔ (۱) باب اذا خاف الجنب علی نفسه المرض او الموت او خاف العطش تیمم۔ (قبل حدیث: ۳۴۵) (۲) باب صلاة القاعد۔ (کتاب تقصیر الصلاة، باب ۱۷، قبل حدیث: ۱۱۱۳) (۳) باب صلاة القاعد بالایماء۔ (کتاب تقصیر الصلاة، قبل حدیث: ۱۱۱۶) باب اذا لم یطوق قاعدا صلی علی جنب۔ (قبل حدیث: ۱۱۱۷) ان ابواب میں امام بخاریؒ نے مریض کے لئے کھڑے ہونے کی دشواری کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھنے کی رخصت کا ذکر کیا ہے، رخصت کا سبب عذر ہے تو عذر کے زائل ہونے کی شکل میں عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا، چنانچہ فرماتے ہیں: باب اذا صلی قاعدا، ثم صح او وجد خفة، ثم ما بقی۔ (کتاب تقصیر الصلاة قبل حدیث: ۱۱۱۸)

قال ابن المنیر: فبین بهذا الحدیث ان النبی ﷺ کان یحافظ علی القيام فی النافلة ما امکنه، ولما اسنّ تعذر علیه استيعابها بالقيام، فبعضها، فکذلک الفریضة، اذا زال المانع لم یستأنفها بطریق الاولی۔ (المتواری: ۱۲۱)

(۴) باب اذا اضطر الرجل الی النظر فی شعور اهل الذمة والمؤمنات اذا عصین الله وتجریدهن۔ (قبل حد: ۳۰۸۱) امام نے بیان کیا کہ یہاں رخصت ضرورت کے پیش نظر ہے۔

رخصت کا سبب بننے والے اعذار میں سے اکراہ بھی ہے، کبھی گناہ نہ ہونے کے اعتبار سے یا تکلیف اٹھ جانے کے اعتبار سے۔ امام بخاریؒ نے اکراہ کے احکام میں اس کا خاص اہتمام کیا ہے۔

امام بخاری نے بعض تراجم میں رخصت کی وجہ عذر کو قرار دیتے ہوئے اس کو علت نام دیا ہے۔

(۱) باب ادخال البعير في المسجد للعلة (كتاب الصلاة قبل حديث: ۴۶۴) علت سے مراد یہاں حاجت یا عذر ہے اور بعض نصوص میں بیماری مراد ہے، اور بعض میں لوگ دیکھیں اور دریافت کریں، اس کو بھی علت سے تعبیر کیا ہے۔ (فتح الباری: ۱/۵۵۷)

(۲) باب هل يخرج من المسجد لعلة (كتاب الاذان قبل حديث: ۶۳۹) علت سے مراد وہ ضرورت ہے جو اذان یا اقامت کے بعد مسجد سے نکلنے کے لئے پیش آئی ہو۔ (فتح الباری: ۲/۱۲۱)

(۳) باب من قام الى جنب الامام لعلة (كتاب الاذان قبل حديث: ۶۸۳) علت کا معنی وہ سبب ہے جو اس کا تقاضہ کرتا ہے۔

(۴) كتاب الجنائز. (قبل حديث: ۱۳۵۰) (۵) كتاب الاذان. (قبل حديث: ۶۶۶)

امام بخاریؒ نے وہ مسائل بھی ذکر کئے ہیں جن میں صحابہ کرام نے کوئی رخصت چاہی ہو اور آپ ﷺ نے اجازت دی ہو۔

(۱) حضرت عباسؓ نے منیٰ کی راتوں میں مکہ مکرمہ قیام کی اجازت چاہی تھی تاکہ حاجیوں کو اچھی طرح پانی پلا سکے۔ فاذن له (حديث: ۱۷۴۵) ایک روایت ۱۷۴۳ میں رخصص النبي ﷺ کے الفاظ بھی ہیں۔

(۲) رخصص للحائض ان تنفر اذا افاضت. (حديث: ۱۷۶۰)

(۳) رخصص في بيع العرايا. (حديث: ۲۱۹۰، ۲۱۹۱)

(۴) وقد رخص لنا عند الطهر اذا اغتسلت احدانا من محيضها في ثبذة

من کُست اظفار۔ (کتاب الطلاق: حدیث: ۳۱۳، ۵۳۴۱)

(۵) ورخص فی لحوم الخیل (کتاب الذبائح والصيد۔ حدیث: ۵۵۲۰) یہ مسئلہ اختلافی ہے۔

(۶) رخص النبي ﷺ الرقية من كل ذي حمة۔ (کتاب الطب، حدیث: ۵۷۴۱)
قال ابن حجر: قوله (رخص) فيه اشارة الى ان النهي عن الرقي كان متقدما۔

(فتح الباری: ۲۰۶/۱۰)

اکراہ:- امام بخاریؒ نے عوارض اہلیت میں سے اکراہ کو اہتمام کے ساتھ ”کتاب الاکراہ“ کے عنوان سے ذکر کیا ہے، اور بہت سارے احکام کفر، نکاح، طلاق، بیوع، عتق، حدود اور ایمان وغیرہ میں اس کے اثرات کو ذکر کیا ہے۔

اکراہ کے حکم کو مطلق ذکر کرتے ہوئے بہت ساری آیات بطور دلیل پیش کی ہے۔
(کتاب الاکراہ قبل حدیث: ۶۹۴۰) اس ترجمہ کے بعد امام بخاریؒ نے وہ روایت بیان کی جس میں آپ ﷺ نے کمزور مسلمانوں کے لئے (جو کفار کے زغمہ میں تھے) دعاء مانگی۔ (حدیث: ۶۹۴۰) اس باب میں امام بخاری نے بیان کیا کہ اکراہ احکام میں مؤثر ہے اس سے مکڑہ کے لئے رخصت ثابت ہوتی ہے اور گناہ کی حرمت ساقط ہو جاتی ہے، اس سلسلے میں چند دلائل بھی پیش کئے ہیں۔

(۱) جو شخص اپنے اختیار و ارادہ سے مرتد ہو جائے اس کی سخت وعید فرمائی ہے، اور اس سے مکڑہ کا استثناء کیا جو تقاضہ کرتا ہے کہ مکڑہ اس وعید میں شامل نہیں ہے۔

(فتح الباری: ۳۱۲/۱۲)

(۲) آیت کریمہ الا ان تتقوا منهم نُقَّةً (آل عمران: ۲۸) قال ابن حجر:

ومعنى الآية: لا يتخذ المؤمن الكافر وليا في الباطن ولا في الظاهر، الا للتقوية

اس آیت میں اللہ پاک نے تقیہ (دوسرے کے سامنے دل کی بات ظاہر کرنے سے بچنا) کو مباح قرار دیا، لہذا جس شخص کو کفار کی دوستی پر مجبور کیا جاوے تو اس کے لئے اس کو ظاہر کرنا جائز ہوگا، امام بخاریؒ نے حسن بصریؒ کے قول سے اس کو قیامت تک کے لئے عام کیا ہے۔ (اس سے شیعوں والا تقیہ مراد نہیں ہے)

(۳) اللہ پاک نے کمزور لوگوں کو محرمات کے ارتکاب، کفر کے اظہار اور ترک ہجرت میں معذور قرار دیا، اسی طرح مکہ کو بھی ضعیف ہونے کی وجہ سے ان افعال میں معذور سمجھا جاوے، ”لانه لا يقدر على الانتفاع من الترك كما لا يقدر المکره على الانتفاع من الفعل، فهو في حکم المکره. (فتح الباری ۱۲/۳۱۴) آپ ﷺ نے مُسْتَضْعِفِین کے لئے دعاء فرمائی: اَللّٰهُمَّ اِنِّجِ الْمُسْتَضْعَفِیْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ ان کے اظہار کفر اور دیگر محرمات کے ارتکاب کے باوجود ان کو مؤمنین سے تعبیر فرمایا۔

(مناسبات تراجم البخاری: ص ۱۲۴، فتح الباری: ۳۱۵/۱۲)

(۴) امام بخاریؒ نے بعض صحابہ کرام اور تابعین کے فتویٰ سے استدلال کیا کہ طلاق مکرہ واقع نہیں ہوگی۔

(۵) حدیث: انما الاعمال بالنية سے استدلال کیا کہ مکرہ کی کوئی نیت ہی نہیں ہے، بلکہ جس کی طرف مجبور کیا جا رہا ہے وہ اس کی نیت ہی نہیں ہے۔ قال ابن حجر: و كأن البخاری اشار بایراده (الحديث) هنا الى الرد على من فرق في الاكراه بين القول والفعل، لان العمل فعل. (فتح الباری: ۱۲/۳۱۴)

امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں کتاب الاکراہ میں ہی اکراہ کے مسائل کے ذکر پر اکتفاء نہیں کیا ہے بلکہ دیگر ابواب و کتاب میں بھی اس کو ذکر کیا ہے۔

(۱) اکراہ علی الکفر: امام بخاری نے مکروہ کے لئے کلمہ کفر کا اظہار رخصت کی قبیل سے مانا ہے، اور عزیمت یہی ہے کہ ضرب و قتل برداشت کر لے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: باب من اختار الضرب والہوان علی الکفر (قبل حدیث: ۶۹۴۱) اور اس میں احادیث ذکر کریں۔ (حدیث: ۶۹۴۱، ۶۹۴۲، ۶۹۴۳) جو عزیمت اختیار کرنے کی ترغیب دیتی ہیں۔

(۲) اکراہ فی البیع والہبۃ: - امام بخاری نے مکروہ کی بیع منعقد ہونے کے بارے میں عنوان قائم کیا: باب فی بیع المکرہ ونحوہ فی الحق وغیرہ۔ (قبل حدیث: ۶۹۴۴) اور مضطر کی حدیث سے استدلال کر کے مکروہ کو مضطر کے برابر قرار دیا۔ یہود کے مدرسہ یا بڑے عالم کے گھر آپ ﷺ کے فرمان ”فمن وجد منکم بمالہ شیئا فلیبعہ“ سے استدلال کیا ہے، شراح بخاری نے ذکر کیا کہ امام نے اس باب سے مکروہ کی بیع کے منعقد ہونے کو بیان کیا ہے، شیخ زکریا فرماتے ہیں: والتحقیق ان بیع المکرہ باطل عند الجمهور، و اما عند الحنفیۃ ففسد موقوف علی اجازۃ البائع۔ (الابواب والتراجم: ۲۵۹/۶) امام بخاری کے اس ترجمہ سے صراحتہ مکروہ کی بیع کا جواز معلوم نہیں ہوتا ہے، ترجمۃ الباب کا معنی: باب فی بیان بیع المکرہ کیا جاسکتا ہے، (عمدة القاری: ۱۹/۳۸۶) اس شکل میں ترجمہ بغیر کسی حکم کے مطلق سمجھا جائے گا۔

حدیث شریف کی دلالت یہ ہے کہ جو اکراہ حق کی بنیاد پر ہوگا وہ نافذ ہوگا، جیسے یہود کو اکراہ یا اضطراا بیع کرنا پڑی، یا حاکم قرض دار کو اس کے قرض کی ادائیگی کے لئے مجبور کرے، ان تمام دلائل کے مجموعے سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بخاری نے اکراہ بحق کے جواز کو ذکر کیا ہے، اسی طرح بعد والے ترجمہ: باب اذا اکره حتی وهب عبدا او باعه لم یجز، وبہ قال بعض الناس۔ (قبل حدیث: ۶۹۴۷) کو ملا کر دیکھیں تو یہ بات رائج معلوم ہوتی ہے کہ بخاری (شرعی رغبت کے باوجود) غلام کی بیع اور ہبہ کے عدم جواز کی صراحت

کر رہے ہیں تو اس کے علاوہ کا عدم جواز بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔

امام بخاریؒ جمہور فقہاء کی طرح مکڑہ کے اپنے غلام کی بیع یا ہبہ کے باطل ہونے کے قائل ہیں، غلام مکڑہ کی ملک میں ہی رہے گا، لیکن بعض لوگوں نے یہ کہا کہ اگر مشتری اس میں نذر کی نیت کرے تو اس کا تصرف معتبر و جائز ہے، اسی طرح اس کو مدبر بنانا بھی جائز ہوگا، ابن حجرؒ نے بعض الناس کا مصداق حنفیہ کو قرار دیا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے صراحۃً اس کی نفی کی ہے، اور احناف کے مسلک کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کسی کو اپنا مال بیچنے یا کسی کو ہبہ کرنے یا مثلاً کسی کے لئے ایک ہزار کا اقرار کرنے پر مجبور کیا اور اس نے مجبوراً بیچا یا ہبہ یا اقرار کیا، پھر اکراہ زائل ہو گیا تو اس کو اختیار ہے، چاہے ان معاملات کو باقی رکھے، چاہے فسخ کر دے۔

پھر اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا: لما فقد التراضی صار كالشروط المفسدة، لا يلزم بها التصرف وتلزم القيمة ان تصرف، وان اجازها الطرف الآخر جاز لوجود التراضی، ولان الفساد هنا لحق العبد لا لحق الشرع، فاذا اجازہ العبد جاز (عمدة القاری: ۳۸۶/۱۹) کذا بین الغنیمی ان الحنفیة لا یقولون بهذا القول الذی نسبہ البخاری هنا الی بعض الناس.

(کشف الالتباس عما اورده الامام البخاری علی بعض الناس: ص/۸۳)

الاکراہ فی النکاح: - امام بخاریؒ نے مکڑہ کے نکاح کے بطلان پر باب قائم کیا اور آیت کریمہ نیز دو روایتوں سے استدلال کیا: باب لا یجوز نکاح المکرہ (ولا تکرهوا فتیتکم علی البغاء. [النور: ۳۳] حضرت خنساءؓ کی روایت: ان اباها زوجها و هی ثیب فکرت ذلك، فأتت النبی ﷺ فرد نکاحها (حدیث: ۶۹۴۵) سے بھی مکڑہ کے نکاح کے عدم جواز کو ثابت کیا۔ قال العینی: مطابقتہ للترجمة ظاهر. (عمدة القاری:

۳۸۸/۱۹) اگرچہ علامہ کشمیریؒ نے اس حدیث سے امام بخاری کے استدلال کو ناقص مانا ہے: وحينئذ حديث خنساء في غير محله ، فان اباهَا كان زَوْجَهَا بعبارة ، ولم يكن اكرهها على الايجاب والقبول ، وليست ولاية الاجبار من باب الاكراه في شيء ، فان معناها نفاذ القول عليها ، بدون رضاها ، وليس معناها ان يضربها الاب او الولي ، فيجبرها ان تنكح نفسها كما زعم . (فيض الباری: ۴/ ۴۷۶-۴۷۷)

لیکن بخاری کے اس طرح کے ادنی ملا بست والے استدلال کی کمی نہیں ہے، کچھ حضرات نے اجبار و اکراہ کو اس اعتبار سے ہم معنی قرار دیا کہ دونوں میں اختیار و رضاء کا فقدان ہوتا ہے، اور یہی امام بخاریؒ کا مقصود ہے، گویا امام بخاریؒ مفاہیم اور نتائج مراد لے رہے ہیں، جیسے کہ اس باب کی دوسری روایت: البکر تستأمر سے تو استدلال اور بھی زیادہ بعید ہے، مگر آیت وحدیث دونوں کے مجموعے کو ملا کر گویا یہ ثابت ہو رہا ہے کہ نکاح مکرمہ زنا کے حکم میں ہے، اور زنا پر اکراہ باطل ہے، اسی طرح یہ بھی مدلول باطل ہے، اس کی دلیل کتاب النکاح کے ترجمۃ الباب کی صراحتیں ہیں (۱) باب اذا زوج الاب ابنته وہی کارہۃ فنکاحہ مردود (قبل حدیث: ۵۱۳۸) (۲) باب لا ینکح الاب وغیرہ البکر والثیب الا برضاها . (قبل حدیث: ۵۱۳۶ و ۵۱۳۷) (۳) باب من الاکراه (کُرْهًا) [النساء: ۱۹] وکُرْهًا [الاحقاف: ۱۵] واحد، کتاب الاکراه . (قبل حدیث: ۶۹۴۸)

اکراہ علی الطلاق :- امام بخاریؒ نے طلاق مکرمہ کے عدم وقوع پر استدلال کے لئے باب قائم کیا: باب الطلاق فی الاغلاق والکرمہ (قبل حدیث: ۵۲۶۹) اور اس میں مکرمہ ، سکران ، مجنون ، غلطی کرنے والا اور بھولنے والے کی طلاق کے عدم وقوع کے جزئیات ذکر کئے ہیں، اس سلسلے میں کوئی نص خاص ذکر نہیں کی ، بلکہ بعض نصوص عامہ اور اقوال صحابہ کرام و تابعین کو ذکر کیا ہے، قال ابن حجر: اشتملت هذه الترجمة علی

احکام یجمعها ان الحکم انما یتوجه علی العاقل المختار العاقل الذاکر، وشمل ذلك الاستدلال بالحديث. (الاعمال بالنية) لان غير العاقل المختار لانية له فيما يقول او يفعل ، وكذلك الغالط والناسی والذى یکره علی الشیء .

(فتح الباری: ۳۸۹/۹)

اکراہ فی الظہار: - امام بخاریؒ نے واضح کیا ہے کہ اکراہ کی بنیاد پر کسی نے ظہار کے الفاظ کا تلفظ کیا تو وہ ظہار کے حکم میں نہیں ہے: باب اذا قال لامرأته وهو مکره: هذه اختی، فلا شیء علیہ، قال النبی ﷺ (قال ابراهیم لسارة: هذه اختی) وذلك فی ذات الله عزوجل (کتاب الطلاق قبل حدیث: ۵۲۶۹) ترجمۃ الباب کی روایت دوسری جگہ (حدیث: ۳۳۵۸) سنداً مذکور ہے، اس ترجمہ کے ماتحت اور کوئی روایت ذکر نہیں کی ہے، یہ استدلال بھی من وجہ بعید ہے، اصل تو اپنی بیوی کو یا اختی کہنے کی ممانعت کی ہے، تاکہ ظہار کی مشابہت نہ ہو جائے، جیسے کہ آپ ﷺ نے ایک صحابی کو سنا کہ وہ اپنی بیوی کو یا اخیہ کہہ رہے ہیں تو آپ نے ان کو ڈانٹا۔ (فتح الباری: ۳۸۷/۹)

امام بخاریؒ نے اکراہ علی الزنا کا اثر سزا کے ساقط ہونے میں مؤثر ہوتا ہے اس کو ذکر کرنے کے لئے بھی باب قائم کیا ہے: باب اذا استکرهت المرأة علی الزنا؛ فلا حد علیہا۔ (قبل حدیث: ۶۹۴۹) اور دو روایات (حدیث: ۶۹۳۹، ۶۹۵۰) بھی ساتھ میں ذکر کی ہیں۔ اسی طرح اکراہ فی الیمین کے سلسلے میں بھی ترجمہ قائم کیا ہے۔ (کتاب الاکراہ قبل حدیث: ۶۹۵۱) اور دو روایتیں (۶۹۵۱-۶۹۵۲) بھی ذکر کی ہیں۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ان مراد البخاری من الترجمة انه ان اکره المسلم علی شرب الخمر او اکل الميتة او بیع عبده، او الاقرار بدین لیس علیہ، او الهبة او حل عقلة، وهدد فی ای من ذلك بقتل احد اقاربه، او قتل أي مسلم، فان

ذلك يكون اكرها، على رأى البخارى. (فيض البارى: ٤/٤٧٧)

پھر حنفی مسلک ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: قلنا: انه ليس باكره، ولكن باب

آخر، فان حفظ دم امرئ مسلم واجب فى كل اوان. (فيض البارى: ٤/٤٧٧)

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اکراہ کو رفع اثم میں مؤثر سبب قرار دیا ہے، مگرہ کے اوپر اکراہ کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی، بلکہ اس کا تصرف رد کر دیا جائے گا، اور اکراہ کے زوال کے بعد اس کو باطل قرار دیا جائے گا۔ جیسے:

نسیان:- امام بخاریؒ نے بہت سارے احکام میں نسیان کے اثر انداز ہونے (اصلی حکم کے مرتفع ہونے اور گناہ کے ختم ہونے) کو ذکر کیا ہے۔

(۱) نماز:- باب من نسی صلاة فليصل اذا ذكرها، ولا يعيد الا تلك

الصلاة. (قبل حديث: ٥٩٧)

بھول کی وجہ سے نماز فوت ہو جائے تو اس کی قضاء کے وجوب پر حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: من نسی صلاة فليصل اذا ذكرها، لا كفارة لها الا ذلك (واقم الصلاة لذكرى) [طہ: ۱۴] قال موسى: قال همام: سمعته يقول بعد: واقم الصلاة للذكرى (حديث: ٥٩٧). للذكرى قراءت سبعة میں سے نہیں ہے۔

(۲) نماز میں سجدہ بھول جانے پر دوبارہ اس کی تلافی کرنے کے سلسلے میں حسن بصریؒ کے قول سے استدلال کرتے ہیں، مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت مکمل ہے: عن الحسن فى رجل نسی سجدة من صلاته فلم يذكرها حتى كان فى آخر ركعة من صلاته، قال: يسجد فيها ثلاث سجعات، فان ذكرها قبل السلام، قال:

يسجد سجدة واحدة ما لم يتكلم فان تكلم استأنف الصلاة. (حديث: ٤٣٩٨)

حج میں بھول جانا:- نسیان کا اثر دو ترجمہ میں چار مسائل کے ضمن میں ذکر کیا: (۱)

رمی جمار کا غروب سے پہلے تک بھول جانا۔ (۲) ذبح کو بھول جانا۔ (۳) یا اس کو حلق کے بعد تک مؤخر کرنا۔ (۴) محرم کا بھول سے احرام اور خوشبو استعمال کرنا۔ (کتاب الحج قبل حدیث: ۱۷۳۴، ۱۷۳۵، ۱۷۳۶، ۱۷۳۷) ان روایات کو ذکر کرنے کے بعد کوئی حکم واضح نہیں کیا لیکن یہ معلوم ہوتا ہے کہ رفع حرج نسیان یا جہالت کی وجہ سے ہوا ہے۔

قال ابن حجر: ولم يبين الحكم في الترجمة إشارة منه إلى أن الحكم برفع الحرج مقيد بالجاهل أو الناسي، فيحتمل اختصاصهما بذلك، أو إلى أن نفى الحرج لا يستلزم رفع وجوب القضاء أو الكفارة... و كانه أشار بلفظ النسيان والجهل إلى ما ورد في بعض طرق الحديث. (فتح الباری: ۵۶۹/۳)

روزہ میں بھول:- باب الصائم اذا اكل او شرب ناسيا (قبل حدیث: ۱۹۳۳) اکل و شرب کے سلسلے میں صریح روایت (۱۹۳۳) موجود ہے، البتہ جماع کے سلسلے میں دو بڑے تابعین کا قول نقل کیا ہے: وقال الحسن ومجاهد: ان جامع ناسيا فلا شيء عليه، قال ابن حجر: لكن العلماء الذين فرقوا بين الجماع وبين الأكل والشرب، قالوا: هو قياس مع الفارق، الا ان يبين القائس ان الوصف الفارق ملغى.

(فتح الباری: ۱۵۶/۴)

بھول سے طلاق:- امام بخاریؒ کا نسیان میں بھی اکراہ کی طرح عدم وقوع کا ہی رجحان ہے، اور اس کے لئے کتاب الزکاح قبل حدیث: ۵۲۶۹ میں ترجمۃ الباب قائم کیا ہے، اور دلائل بھی وہی ہیں جو ہم نے اکراہ کے بیان میں ذکر کئے ہیں، اسی طرح وسوسہ والی روایت سے بھی استدلال کیا ہے، اس کی دلیل امام بخاریؒ کا ایک واقعہ نقل کرنا ہے: قال: كنت عند اسحق بن راهويه فسئل عمن طلق ناسيا، فسكت طويلا مفكرا، فقلت انا: قال النبي ﷺ: ان الله تجاوز عن امتي ما حدثت به نفسها، ما لم تعمل به او تكلم. (۲۵۲۸، ۵۲۶۹) وانما يراد مباشرة هؤلاء الثلاث: العمل والقلب، او

الكلام والقلب، وهذا لم يعتقد بقلبه ، فقال لى اسحاق : قويتنى قواك الله ، وافتى به . (هدى السارى : ٤٨٣)

بھول سے آزاد کرنا:

باب الخطأ والنسيان فى العتاقة والطلاق ونحوه: ولانية للناسى والمخطئ (قبل حديث: ٢٥٢٨) طلاق کی ہی طرح کے دلائل سے امام بخاری عتق کا بھی اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ قال ابن حجر: اشار البخاري الى رد ما روى عن مالك؛ انه يقع الطلاق والعتاق عامدا كان او مخطئا، ذاكرا كان او ناسيا. (فتح الباری: ج/ ٥، ص/ ١٦٠)

ذبح اور شکار میں بھول سے سملہ نہ پڑھنا:

باب التسمية على الذبيحة: ومن ترك متعمدا ، وقال ابن عباس : من نسي فلا بأس ، وقال الله تعالى : ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق. [الانعام: ١٢١] والناسى لا يسمي فاسقا. (قبل حديث: ٥٤٩٨) امام بخاری نے آیت کریمہ کے مفہوم سے مراد لیا کہ فسق کے طریقہ سے ذبح نہ کرنے والے کا ذبیحہ صحیح ہوتا ہے، اور ناسی فاسق نہیں ہے لہذا اس کا ذبیحہ صحیح ہے۔ لیکن آیت کریمہ ذکر کر کے یہ بھی واضح کر دیا کہ اصل وجوب ذبیحہ پر تسمیہ پڑھنا ہی ہے۔

بھول سے قسم کھانا:- باب اذا حنث ناسيا فى الايمان (قبل حديث: ٦٦٦٤) اس باب میں گیارہ روایتیں ذکر کی ہیں لیکن بھول سے قسم کھانے پر دلالت کرنے والی کوئی خاص نص ذکر نہیں کی ہے، امام بخاری کا استدلال آیات سے ہے۔ (١) وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به [الاحزاب: ٣٣] لا تؤاخذنى بما نسيت. [الكهف: ٧٣]

اس مسئلہ میں بھی امام بخاری کا رجحان بھول کی قسم کو لغو قرار دینے کا ہے اور کفارہ

کے وجوب کے قائل نہیں ہے۔ اور بھی دیگر مسائل امام بخاریؒ نے ذکر کئے ہیں۔ حدیث: ۶۶۷۰، ۶۶۷۱، ۶۶۷۲، ۶۶۷۸، ۶۶۷۳، ۶۶۷۷۔ جن میں سے کچھ میں نسیان اور خطا کو عذر سمجھا ہے، اور کچھ میں نہیں سمجھا ہے۔

البتہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کسی واجب کو نسیان ترک کرنے کی وجہ سے قضاء واجب قرار دیتے ہیں، یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ نسیان کے سلسلے میں کچھ نصوص میں صراحتہ بھی حکم مذکور ہے، تو وہاں نص کے مطابق امام نے عمل کیا ہے، اور کچھ مواقع میں عام دلائل خاص کر کے مکلف کے قصد و نیت اور مقاصد شریعت کا لحاظ کر کے حکم لگایا ہے۔

دلالات شرعیہ

تمام اہل اصول اپنے مسائل اور مناہج کے اختلاف کے باوجود اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن و حدیث کا مقام و مرتبہ سب سے اونچا ہے، سارے اصول انہی دونوں سے ماخوذ ہیں اور انہی دونوں پر استنباط کا دار و مدار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سارے اہل اصول ان دونوں کا مطالعہ پوری گہرائی، استیعاب اور دقت نظر کے ساتھ کرتے ہیں، چنانچہ وہ ان نصوص کا ان کے الفاظ، صیغہ ہائے امر و نہی، عموم و خصوص اور مطلق و مقید کے اعتبار سے جائزہ لیتے ہیں۔ ان سب پہلوؤں کے اہتمام سے ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ نصوص کے معانی و مفاہیم اور مدعا کی پوری وضاحت اور تعین ہو جائے۔

در اصل اس وضاحت کی ضرورت بھی تھی، کیوں کہ الفاظ وضع ہی کیے جاتے ہیں معانی و مفاہیم کے اظہار کے لئے، نیز اس لئے کہ لوگ مستعمل الفاظ کے ذریعہ دوسروں کے مافی الضمیر کو جان سکیں۔ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ الفاظ کی تشکیل کو پورے طور پر اس طرح منضبط کر لیا گیا ہو کہ ان کے مدعا کے اظہار میں کسی طرح کی کمی و زیادتی نہ ہو سکے، لہذا اگر لوگوں سے ان کے الفاظ کی ایسی وضاحت قبول کر لی جائے جس کی لغت متحمل نہ ہو تو اس

سے لغت کا ابطال لازم آئے گا اور متعلقہ الفاظ کے وضع کئے جانے کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ (الاحکام للآمدی: ۸۱/۴)

مطلوبہ وضاحت کا تقاضہ ہے کہ نصوص کے معانی و مدلولات اور نصوص سے وابستہ الفاظ و اصطلاحات کی پوری تحدید کردی جائے، تاکہ سمجھنا آسان ہو اور الفاظ و اصطلاحات میں اس طرح اختلاف نہ ہونے لگے کہ ایک کو دوسرے کا نام دیا جانے لگے۔ پھر اس کے نتیجہ میں حقائق کا ابطال کیا جانے لگے، اس لئے کہ ہر طرح کا اشکال، اختلاط اور التباس دراصل اسماء کے خلط ملط ہونے کا نتیجہ ہوا کرتا ہے، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بسا اوقات ایک لفظ کے کئی معانی ہوتے ہیں اور خبر دینے والا اس لفظ کو استعمال کر کے ایک معنی مراد لیتا ہے جبکہ سننے والا اس سے دوسرا مفہوم اخذ کر لیتا ہے، اس کی وجہ سے پریشانی و دشواری لازم آتی ہے۔

(الاحکام لابن حزم: ۱۰۱/۸)

جب مطلوبہ امور میں الفاظ کے معانی کی وضاحت و تعیین عام لغت کے اعتبار سے ہوگی تو پھر مخاطب کے سمجھنے اور استعمال کرنے میں کسی طرح کا ابہام، التباس اور خلط ملط نہیں ہوگا، اس لئے کہ لغت کے استعمال کا یہ نقص اس کے معانی کے فہم، اجتماعی تعلقات اور اس سے متعلق جو حقوق و التزامات ہیں، ان میں انتشار پیدا کرتا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ جب عام لغت کے معانی و مفاہیم کی تعیین و توضیح میں اس قدر اہتمام کی ضرورت پڑتی ہے تو نصوص شرعیہ کی تحدید و توضیح اس سے کہیں زیادہ اہتمام کی طالب ہے، اس لئے کہ احکام شرعیہ کے استنباط میں زیادہ باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے نیز اس بناء پر کہ وحی کے الفاظ صرف معجزانہ لغوی عبارت نہیں ہیں، بلکہ وہ شریعت کی میزان، احکام کا مدار، دلائل شرعیہ کا سرچشمہ اور اصول کے قبول و عدم قبول کی کسوٹی ہیں۔

اگر ہم اس پہلو کا استحضار کر لیں تو وضاحت اور تحدید کی ضرورت اور زیادہ شدت سے محسوس ہوتی ہے کہ قرآن جو شریعت کا اصل الاصول ہے، عربی زبان میں اور عربوں کے الفاظ و اسالیب میں نازل ہوا، اس زبان کا عمومی مزاج یہ ہے کہ اس زبان میں کبھی عام خطاب سے ظاہری عموم مراد ہوتا ہے اور کبھی عام خطاب سے ہی ایک صورت میں عام تو دوسری صورت میں خاص مراد ہوتا ہے، اسی طرح کبھی عام سے خاص مراد ہوتا ہے اور کبھی ظاہر سے غیر ظاہر مراد ہوتا ہے، ان خصوصیات کا پتہ ابتداء کلام یا وسط کلام یا آخر کلام سے چلتا ہے۔ (الموافقات للشاطبی، ۱/۶۵-۶۶) قرآن کریم میں بعض ایسے صیغے آئے ہیں جن کا ظاہر کبھی متفق ہوتا ہے تو ان کا مدلول و مضمون مختلف ہوتا ہے، چنانچہ ان تمام مدلولات کی حقیقی نوعیت تک رسائی کے لئے تمام پہلوؤں کے ساتھ نص کا جامع مطالعہ ضروری ہے؛ یعنی خود نص کا، اس کے اسباب نزول کا، اس سے متقارب المعنی یا متقارب الموضوع نصوص کا اور اس پر مرتب ہونے والی مصلحتوں کا مطالعہ۔ اس طرح سے ایک صاحب اصول نص اور اس کے گرد و پیش اور متعلقات میں ڈوب کر نص کے معنی و مراد کی تعیین میں تمام ذرائع و وسائل سے مدد لیتا ہے، تاکہ اس کی بنیاد پر اس سے استنباط کر سکے۔

نصوص شرعیہ یعنی قرآن و سنت کے قانون سازی سے مربوط ہونے کی وجہ سے اور نصوص کو حد درجہ وضاحت و تعیین کے ساتھ سمجھنے کی غرض سے اہل اصول نے علم اصول کے مباحث میں ”المباحث اللغویہ“ کا ایک مستقل باب قائم کیا ہے اور اس کو اس علم کا ایک اہم باب قرار دیا ہے، جو فقہ کے مشتملات اور اس کے حقائق سے کما حقہ واقفیت کے لئے ناگزیر حیثیت رکھتا ہے۔

اہل اصول نے اس علم میں الفاظ کے مباحث کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے۔ جوینیؒ کا

قول ہے: ”مقتضیات الالفاظ فن کبیر و صنف عظیم“ یعنی الفاظ کے تقاضوں کو جاننا بڑا عظیم علم و فن ہے۔

(البرہان: ۱/۵۶۲، ۵۶۳، ۱۶۹/۱ نیز الموافقات کا مقدمہ ملاحظہ فرمائیے جو محقق کے قلم سے ہے: ۱/۵)

یہ بھی ایک سچائی ہے کہ مباحث لغویہ کے بارے میں اہل اصول کی کوششوں کا کوئی کامیاب تعارف ان کی کتابوں کی جانب مراجعت سے ذرہ برابر بے نیاز نہیں بناتا، ان کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے ہی معلوم ہو سکتا ہے کہ انہوں نے معانی میں کس قدر غواصی کی ہے، اصطلاحات کو منضبط کرنے اور مفاہیم کی تحدید میں کتنی زبردست جدوجہد کی ہے، غموض و ابہام کو دور کرنے کی کس قدر کوشش کی ہے اور نصوص کے باہمی رشتوں، نصوص کے قرآن، متعلقات اور اسباب نزول کی تلاش و دریافت کے لئے نیز عربی زبان کے طریقہ تہائے تعبیر اور اسالیب بیان کی کھوج میں کتنی محنت اور عرق ریزی سے کام لیا ہے، مذکورہ بالا تنبیہ کی روشنی میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ نہایت ہی اجمال کے ساتھ ان کے بیان کردہ قواعد اور لغوی مباحث کی جانب اشارہ کر دیا جائے۔

علماء اصول کے نزدیک لغوی قواعد کے چار پہلو ہیں:-

اول: الفاظ کے واضح اور خفی ہونے کے اعتبار سے اور معنی مقصود پر قوتِ دلالت کے اعتبار سے۔

دوم: معانی پر الفاظ کی دلالت عبارت سے ہے یا اشارہ اور لوازم معنی سے، منطوق سے ہے یا مفہوم سے۔

سوم: الفاظ کے عام، خاص، مطلق، مقید ہونے کے اعتبار سے۔

چہارم: اس لحاظ سے کہ مخاطب کو کس صیغہ سے مکلف بنایا گیا ہے۔

الفاظ کی وضع، استعمال و ظہور و خفاء اور دلالت وغیرہ کی بحث کو مسائل کے استنباط میں

بہت بڑا دخل ہے، بلکہ مجتہد کی فہم و فراست اور تفقُّہ کا اندازہ اس کے طرق استدلال کے مختلف ذرائع کے استعمال اور مختلف دلائل کے درمیان تمیز کر کے ہر ایک قوی و ضعیف کو اس کے درجہ کے مطابق منطبق کرنے سے ہی ہوتا ہے۔

میں نے اس بحث کی تمہید و وضاحت کے ساتھ ذکر کی ہے، تاکہ امام بخاریؒ کے بخاری شریف میں اس کے استعمال کرنے کی اہمیت اور نزاکت کو سمجھا جائے؛ چونکہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے امام موصوف کو نصوص کے دقیق معانی کے استنباط کے ساتھ الفاظ کی وضاحت و خفاء، منطوق و مفہوم، عبارت و اشارہ، عام و خاص اور مطلق و مقید وغیرہ میں بھی خاص ملکہ عطاء فرمایا تھا، اصول فقہ کی تاریخ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ امام بخاریؒ کے زمانہ اور اس سے پہلے تک دلائل کی یہ اصطلاحات متداول و مشہور نہیں تھی، اگرچہ فقہاء کرام کے اذہان میں مفہومان دلائل کا ادراک تھا، لیکن بعد والے اصولیین کی طرح اصطلاحی تعبیرات کا وجود نہیں تھا، اسی لئے امام بخاریؒ نے بھی مثالوں کے ذریعہ ہی اس کو اقرب الی الفہم کرنے کی کوشش کی ہے۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ولما تعسر علی المصنف تعيينها على الوجه الأتم ؛ اتى بامثلتها للتقريب الى الذهن . (فيض الباري: ج/٤، ص/٥١٢)

امام بخاریؒ نے ”الاعتصام بالكتاب والسنة“ حدیث ۳۵۶ سے پہلے باب قائم کیا ہے: باب الأحكام التي تعرف بالدلائل .

باب الأحكام التي تُعرف بالدلائل، و كيف معنى الدلالة وتفسيرها، وقد أخبر النبي ﷺ أمر الخيل وغيرها، ثم سئل عن الحمر، فدلهم على قوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ [الزلزلة: ۷]، وسئل النبي ﷺ عن الضب فقال: لا آكله ولا أحرمه، وأُكِلَ على مائدة النبي ﷺ الضب، فاستدل ابن عباس بأنه

لیس بحرام . (کتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ۹۶، باب ۲۴، قبل حدیث: ۷۳۵۶)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ بخاری کے اکثر نسخوں میں دلائل جمع کے صیغہ کے ساتھ لکھا ہے البتہ کشمینی کے نسخے میں واحد دلیل کا لفظ ہے۔ والدلیل ما

یرشد إلى المطلوب، ويلزم عن العلوم به العلم بوجود الدليل . (فتح الباري

: ج/۱۳، ص/۳۳۰)

علامہ ابن المنیر اس ترجمہ کے بارے میں نقل فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس ترجمہ کے ذریعہ متنبہ کیا ہے کہ شریعت میں محض رائے قابل اعتبار نہیں ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی تنبیہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کے اشارہ یا قرینہ حال یا فعل یا سکوت کے ذریعہ استنباط کرنا اور اچھی رائے و حکم لگانا قابل تحسین بھی ہے، صرف ظاہر پر جمود کرنا پسندیدہ نہیں ہے۔ گویا صحیح استدلال کی تعریف اور ظاہر پر جمود کو ناپسند کرتے ہوئے اعتصام بالکتاب والسنة کا نہج سمجھایا۔ (التواری: ص/۴۱۸)

وقال ابن الحاجب وغيره : الادلة المتفق عليها خمسة: الكتاب والسنة

والاجماع والقياس والاستدلال . (الابواب والتراجم : ج/۶، ص/۳۲۷)

قال ابن حجر: ويستفاد من الترجمة بيان الرأي المحمود وهو ما يؤخذ مما ثبت عن النبي ﷺ من أقواله وأفعاله بطريق التنصيص ، وبطريق الإشارة، فيندرج في ذلك الاستنباط، ويخرج الجمود على الظاهر المحض . (فتح الباري :

: ج/۱۳، ص/۳۳۱)

وقال العيني شارحاً للترجمة: ”أي هذا باب في بيان الأحكام التي تعرف

بالدلائل : أي بالملازمات الشرعية أو العقلية“ . (عمدة القاري : ج/۲۰، ص/۲۵۳)

وقال الكشميري معلقاً على ترجمة الباب: ”والظاهر أنه إشارة إلى

تقاسیم الاستدلال من الكتاب ، التي ذكروها في الأصول من دلالة النص وغيرها. (فيض الباري: ج/٤، ص/٥١٢)

وقال الكاندهلوي: الإمام البخاري قد أشار في كتاب الاعتصام بتراجم عديدة إلى مسائل الأصول، كما ترى، فهكذا أشار بهذه الترجمة إلى أمرين قد نبه عليهما أصحاب الأصول؛ الأول: ما قالوا إن أصول الشرع أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأشار إلى هذه الأربعة بقوله: (التي تعرف بالدلائل)، ولما كان الكلام على هذه الأربعة قد تقدم من مبدء كتاب الاعتصام إلى ههنا أشار إليها بقوله: (التي تعرف بالدلائل)، والأمر الثاني: هو ما ذكره من تقسيم الاستدلال من الكتاب والسنة إلى أقسام عديدة معروفة عندهم، من عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه، فأشار إلى هذا الأمر الثاني بقوله: (وكيف معنى الدلالة) إلخ... (الأبواب والتراجم، ج/٦، ص/٣٢٧-٣٢٨)

وقد عنون الدكتور أبو فارس هذه الترجمة بقوله: "الاستدلال بعموم النص". (فقه الإمام البخاري: ج/٢، ص/٨١١)

اس ترجمۃ الباب کے تحت شرح کے ان اقوال سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ اس کے ذریعہ استدلال کے طریقوں پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ ترجمۃ الباب کے ماتحت والی روایت (۷۳۵۶) میں گھوڑے کی فضیلت کے ضمن میں صحابہ کرام کے گدھے کے متعلق دریافت کرنے پر آپ ﷺ کا اس سلسلے میں حکم کے نزول کی نفی کرنے کے ساتھ ایک جامع آیت ذکر کرنا گدھے کو گھوڑے کے حکم کے عموم میں استدلال کی ترغیب دینا ہے۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: فاخذ من الحديث الاول ان الاصل الاستدلال

بالخاص، فاذا لم يوجد الخاص في الباب فبالعام. (فيض الباري: ج/٤، ص/٥١٢)

گویا امام بخاریؒ نے اس حدیث کے ذریعہ دلالت کی ایک قسم الاستدلال بالعام والخاص کی مثال پیش کی ہے۔

اسی طرح حدیث (۷۳۵۷) میں ایک عورت نے آپ ﷺ سے حائضہ کے غسل کے متعلق دریافت کیا تو آپ ﷺ نے روئی یا اون کا خوشبودار کپڑا رکھنے کا حکم دیا اور اس کو وضوء کے لفظ سے تعبیر کیا جس کو صحابیہؓ سمجھ سکی اور کیف اتوضاً؟ کے ذریعہ بار بار سوال فرماتی رہی، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں توضئی کا مفہوم سمجھ گئی، میں نے اس عورت کو اپنی طرف کھینچ کر اس کا مطلب سمجھایا۔

علامہ ابن حجر فرماتے ہیں: وحاصله ان المحمل يوقف على بيانه من القرائن وتختلف الافهام في ادراكه. (فتح الباري: ج/۱۳، ص/۳۳۲) یعنی توضئی مجمل لفظ ہے، حضرت عائشہؓ کی فہم سے اس کی تبیین ہو گئی۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: (قالت عائشة: فعرفت الذي يريد) ای فعائشة فہمت مراده صلى الله عليه وسلم، أما من أي طريق فہمت، من الدلالة، او الإشارة؟ فالله تعالى اعلم به. (فيض الباري: ج/۴، ص/۵۱۲)

وضوء کا ایک اصطلاحی معنی ہے جو صحابیہؓ جانتی تھی، لیکن حائضہ کے وضوء کا اعتبار نہیں ہوتا، لہذا وہ اس لفظ کو سمجھ نہیں سکی، وہ ان کے حق میں مجمل ہو گیا تو حضرت عائشہؓ نے متنبہ کیا کہ لفظ ”وضوء“ مشترک ہے، آپ ﷺ نے اس کا لغوی معنی (مسح، غسل) مراد لیا، اور صحابیہؓ شرعی معنی سمجھ کر شک میں رہی، حضرت عائشہؓ نے قرینہ حال سے لغوی معنی سمجھ لیا۔

اسی طرح حضرت ام حفید بنت الحارث نے آپ ﷺ کی خدمت میں گھی، پنیر اور گوہ کا ہدیہ بھیجا، آپ ﷺ نے اس کو تناول نہیں فرمایا، البتہ دوسرے حضرات نے اس کو کھایا، اگر وہ حرام ہوتا تو آپ کے دسترخوان پر نہ کھایا جاتا۔ (حدیث: ۷۳۵۸)

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: مطابقتہ للترجمة من حيث انه ﷺ لما تركهن
كالمتقذر لهن؛ ربما امتنعوا عن اكلها، ثم انه لما دعا بهن واكلن على مائدته،
صار ذلك دليلا على اباحتهن . (عمدة القاري : ج/۲، ص/۲۰۶)

اس حدیث شریف سے امام بخاریؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ آپ ﷺ کا اس کھانے کو
نا پسند کرنا اشارۂ حرمت یا کراہت پر دلالت کرتا ہے، اور آپ کے سامنے اس کا کھایا
جانا صراحۃً اباحت پر دلالت کرتا ہے، لہذا صریح کو اشارہ پر مقدم کیا جائے گا، پھر کھانے کی
دعوت دینا صریح کو مزید تقویت دیتا ہے لہذا عبارت کی دلالت اباحت کی طرف رہنمائی
کرتی ہے۔

بخاری شریف میں حدیث (۷۳۵۹) میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص لہسن یا
پیاز کھائے وہ ہم سے یا ہماری مسجد سے دور رہے اور اپنے گھر بیٹھا رہے، پھر آپ ﷺ کے
پاس ایک طباق میں کچھ سبزیاں لائی گئی، اس کی بو محسوس کر کے آپ نے پوچھا تو کہا گیا کہ
کچھ سبزی ہے، تو فرمایا کہ اس کو قریب لاؤ، جب صحابہ نے قریب کیا تو آپ ﷺ نے تناول
نہیں فرمایا اور حضرت ابوایوب جو آپ کے پاس بیٹھے تھے ان کی طرف بڑھایا، حضرت
ابوایوبؓ نے دیکھا کہ آپ ﷺ نے تناول نہیں فرمایا ہے تو انہوں نے بھی کراہت محسوس کی
تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ آپ کھائیے؛ کیونکہ میں ایسے حضرات (فرشتہ) سے سرگوشی
کرتا ہوں جن سے تم نہیں کرتے ہو۔

اس واقعہ میں آپ ﷺ کے قول و فعل میں تعارض واقع ہوا۔ فعلاً آپ نے کھانا
ترک کیا اور قولاً قربوہا فرمایا، آپ کا ترک اکل تحریم کا تقاضہ کرتا ہے اور قول صریح
اباحت پر دلالت کرتا ہے؛ لہذا صریح قول کو محتمل فعل پر ترجیح دی جائے گی، لیکن ترک اکل
نے شبہ پیدا کر دیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ فعل آپ ﷺ کی خصوصیت ہے، جس کی

اقتداء کرنا واجب نہیں ہے۔

گویا امام بخاریؒ دلالت قول و فعل کے تعارض اور آپ ﷺ کی تخصیص کی وجہ ذکر کر کے فرمانا چاہتے ہیں کہ فعل سے استدلال تحریم کی دلالت میں صریح نہ ہونے کی وجہ سے اشارہ ہے، اور استدلال قولی عبارت ہے لہذا عبارت کو اشارہ پر مقدم کیا گیا، پھر اشارہ کے مدلول کے بطلان پر دلالت (خصوصیت نبوی) نے اس کی عمومیت کی نفی کر دی، تو دلالت قول کو دلالت فعل پر مزید تائید حاصل ہو گئی، اور استدلال فعل محتمل ہونے کی وجہ سے مجمل کے درجہ میں ہو گیا، اور تخصیص نبوی نے بطور مفسر کے فعل کے احتمال والے اجمال کو ختم کر دیا لہذا مجمل کی دلالت چھوڑ کر مفسر پر عمل کیا گیا۔

اور حدیث کے ابتدائی کلمات ”فلیعتزلنا اولیٰ معتزل مسجدا“ اقتضاء لہسن اور پیاز کی حرمت یا شدت کراہت پر دلالت کرتے ہیں لیکن دیگر دلائل اباحت اصلیہ پر دلالت کرتے ہیں تو اقتضاء کے مدلول کو کراہت اور منع اذی پر محمول کیا۔

اسی طرح حدیث (۷۳۶۰) میں ایک عورت نے آپ سے کچھ گفتگو کی، آپ ﷺ نے اس کو ایک بات کا حکم فرمایا، اس نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول ﷺ! اگر میں آپ کو نہ پاؤں (ان لم أجدك)؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو مجھے نہ پائے تو حضرت ابوبکر کے پاس آ جانا۔

قال ابن حجر: ”والیٰ ذلك وقعت الإشارة في الطريق المذكورة هنا التي فيها: (كأنها تعني الموت)، لكن قولها: (فإن لم أجدك) أعم في النفي من حال الحياة وحال الموت، ودلالته لها على أبي بكر مطابق لذلك العموم، وقول بعضهم: هذا يدل على أن أبا بكر هو الخليفة بعد النبي ﷺ صحيح، لكن بطريق الإشارة

لا التصريح، ولا يعارض جزم عمر بأن النبي ﷺ لم يستخلف، لأن مراده نفى النص على ذلك صريحاً، والله أعلم. (فتح الباري: ج/۱۳، ص/۳۳۳)

حدیث کی عبارت النص حضرت ابوبکر سے (آپ ﷺ کے بعد) دریافت کرنے پر دلالت کرتی ہے، اور اشارۃً حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کی طرف بھی دلالت کرتی ہے، لیکن اشارۃً دلالت ہے لہذا حضرت عمرؓ کا یہ فرمانا کہ آپ ﷺ نے کسی کو خلیفہ نہیں بنایا، اس سے تعارض نہیں واقع ہو رہا ہے۔

یہ احادیث اور ترجمۃ الباب مجموعی اعتبار سے دلالت کرتے ہیں کہ نصوص میں عموم وخصوص، مجمل و مفسر، ظاہر و اشارہ، اقتضاء، محتمل و صریح وغیرہ مختلف دلالات پائی جاتی ہیں، تعارض کے وقت ان میں اقویٰ کو ترجیح دی جائے گی، امام بخاریؒ نے امر وہی پر گفتگو کرتے ہوئے صراحت ذکر کیا ہے کہ نبی میں اصل تحریم ہے، اور امر میں اصل وجوب ہے، البتہ قرینہ کی وجہ سے دیگر مختلف معانی کی طرف پھیرا جائے گا۔

قال البخاري: "باب نهى النبي ﷺ على التحريم، إلا ما تعرف بإباحته، وكذلك أمره، نحو قوله حين أحلوا: أصيبوا من النساء. وقال جابر: ولم يعزم عليهم، ولكن أحلّهم لهم. وقالت أم عطية: نهينا عن الجنائز، ولم يُعزم علينا. (كتاب الاعتصام ۹۶، باب ۲۷، قبل حديث: ۷۳۶۷)، ثم ذكر البخاري حديث جابر الذي أشار إليه في الترجمة وحديث سنة المغرب القبلية.

قال ابن المنير: "قصد بهذه الترجمة التنبيه على أن المخالفة التي وقعت أحياناً لما طلب منهم لم تكن عدولاً عن الاعتصام، إذ لم يخالفوا واجباً ولم يؤثر عنهم ذلك.

وَصُورُ المخالفةِ فهموا فيها عدم العزم عليهم وتمكينهم من بعض الخيرة، وهذا في الحقيقة ليس خلافاً، ولكنه اختيارٌ لما كان لهم فيه خيارٌ. (التواري: ص/ ٤٢٠)
ثم قال: وإن كان العلماء المحققون أنكروا اجتماع الطلبة والخيرة ولو كان الطلب ندباً، وعدّوا ذلك تناقضاً لا سبيل إليه شرعاً، ولا يوجد، ومن العلماء من أجاز ذلك، وهو نفس البخاري، والله سبحانه وتعالى أعلم.

حافظ ابن حجرؒ مَاتے ہیں (باب النهی علی التحريم) یعنی آپ ﷺ کی طرف سے صادر ہونے والی نہی تحریم پر محمول ہوگی اور وہ حقیقی معنی ہوگا، (الا ما تعرف اباحتہ) یعنی سیاق یا قرینہ یا دلیل کی وجہ سے اگر نہی کا مباح ہونا معلوم ہو۔ (و كذلك امره) یعنی اوامر کی بجا آوری ضروری ہوگی، اس کی مخالفت حرام ہوگی جب تک ندب وغیرہ مراد لینے کی دلیل قائم نہ ہو۔ (فتح الباری: ج/ ١٣، ص/ ٣٣٤)

فأما القرينة الصارفة عن الوجوب في قوله ﷺ: أصيبوا من النساء، فهي أن الأمر كان "إباحة بعد حظر"، وقد نبه جابر إلى أن الأمر ليس على الوجوب بقوله: "ولم يعزم عليهم"، وأكد ذلك بقوله "ولكن أحلهم لهم".

وأما القرينة في قول أم عطية فهي مستفادة من فهم الصحابة التي تروي الحديث، فالحديث نهى بعد إباحة، فكان ظاهراً في التحريم، فأرادت أن تبين لهم أنه لم يصرح لهم بالتحريم، والصحابي أعرف بالمراد من غيره. (فتح الباري: ج/ ١٣، ص/ ٣٣٨)، أو أن البخاري أورد قول أم عطية؛ ليبين فهمها بأن النهي للكره، وليس للتحريم.

وأما القرينة التي في حديث الجنائز فهي التخيير بعد الأمر قال ابن حجر: "وموضع الترجمة منه قوله في آخره: (لمن شاء) فإن فيه إشارة إلى أن الأمر

حقیقۃ فی الوجوب، فلذلك أردفه بما يدل على التخيير بين الفعل والترك، فكان ذلك صارفاً للحمل على الوجوب. (فتح الباري: ج/۱۳، ص/۳۳۹)

قال الكشميري معلقاً على هذا الباب: ”دخل في مسألة أصولية أخرى، وهي أن الأمر عند الإطلاق للوجوب والنهي للتحريم، إلا أن تقوم قرينة بخلافه، قلت: ويستفاد من كلام جابر وأم عطية أن تحت الأمر والنهي مراتب“. (فيض الباري: ج/۴، ص/۵۱۳)

امام بخاریؒ نے اپنے تراجم اور نصوص کے استنباطات میں فقہائے مجتہدین کے طریقوں کو اپنایا ہے، البتہ استنباط کے طریقوں کی وضاحت نہیں کی ہے۔ حافظ ابن حجر تراجم امام بخاری کی انواع ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اکثر تراجم تو ظاہر ہیں اور بعض نص حدیث یا بعض عبارات کے مطابق ہوتے ہیں، کبھی ترجمہ میں مختلف معانی کا احتمال ہوتا ہے تو حدیث شریف سے ایک معنی کی تعیین ہو جاتی ہے، کبھی اس کے برعکس حدیث میں احتمال ہوتے ہیں اور ترجمہ سے اس کی تعیین ہو جاتی ہے، اور یہ ترجمہ حدیث کی تاویل کا کام دیتا ہے، گویا جیسے ایک فقیہ یہ کہے کہ اس حدیث کے عموم سے خاص مراد ہے یا خاص لفظ سے عموم مراد ہے، اس طرح امام بخاریؒ بھی نصوص کی دلالت کو ترجمہ سے واضح کرتے ہیں، چنانچہ مطلق و مقید، عام و خاص اور اسی طرح مشکل کی شرح، ادق کی تفسیر، ظاہر کی تاویل اور مجمل کی تفصیل کے مواقع پر وضاحت کرتے ہیں۔ (ہدی الساری: ص/۱۳)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ مزید فرماتے ہیں کہ بخاری کے تراجم دو قسم پر ہیں: ایک تراجم ظاہرہ جو مقصود پر دلالت مطابقی رکھتے ہیں، دوم تراجم خفیہ، جو مقصود پر تضمن یا التزاماً یا اشارۃ دلالت کرتے ہیں۔

علامہ سندھیؒ نے لکھا ہے کہ تراجم بخاری سے امام بخاری کے دو مقصود ہیں، ایک

مسائل فقہیہ کا استنباط کرنا، دوسرا کسی حدیث کی شرح یا معنی بیان کرنا، مثلاً حدیث عام ہے لیکن مراد خاص ہے یا بالعکس ہے تو ترجمہ سے مراد واضح کر دی۔ بعض حضرات نے صرف مسائل فقہیہ کے استنباط کو مقصود بخاری قرار دیا اس لیے تکلفات میں مبتلا ہوئے۔

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ صراحتاً وضاحت کئے بغیر دلالت واستنباط کے تمام طرق کو استعمال کرتے ہیں، اس میں غور کرنے سے ہمیں امام بخاریؒ کی فقہی بصیرت اور استنباطی قوت کا پتہ چلتا ہے۔ اور دلالت کے مختلف ہونے سے احکامات میں تبدیلی ہوتی ہے، یہ نص میں استنباط احکام کے لئے اجتہاد کرنا ہوا، اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ جو قاعدہ مشہور ہے ”لا اجتہاد فی مورد النص“ یہ قاعدہ مطلق نہیں ہے ؛ بلکہ اکثر اجتہادات نصوص میں ہی ہوتے ہیں، اور فقہائے کرام کا اکثر اختلاف نص کی توجیہ اور قوی دلالت کے اختیار کرنے میں ہی ہوا ہے۔

امام بخاریؒ کی یہ تطبیقات ہمیں یہ دلیل بھی فراہم کرتی ہیں کہ فقہائے کرام یہ تفسیلات، دلالات اور ان کا باہمی فرق اور تمیز کر کے مسائل کا استنباط کرتے ہیں، اس میں وہ خطا اور علمی تفریح کرنے والے نہیں ہے بلکہ یہ عمل سلف سے چلا آ رہا ہے۔ امام بخاریؒ باوجود محدث ہونے کے اور ان کی کتاب کا مقصد اول حدیث شریف کی صیانت وحفاظت ہونے کے اصول فقہ کی مختلف اصطلاحات اور دلالت واستنباط کے اتنے محتاج ہیں تو ہم لوگ اصول فقہ سے کیسے مستغنی ہو سکتے ہیں۔ اور جو ان دلالت کا لطیف فرق محسوس نہ کر سکے وہ کتاب وسنت سے کیسے اجتہاد واستنباط کر سکتا ہے۔

مقاصد امام بخاریؒ:-

امام بخاریؒ کے چند مقاصد پیش خدمت ہیں:-

قصد اصراف احادیث صحیحہ مرفوعہ کی تخریج کرنا۔

ہر ہر حدیث صحیح سے احکام فقہیہ کا استنباط کرنا۔

استنباط مسائل کے طریقے کی تعلیم دینا مثلاً عبارة النص، دلالة النص، اشارة النص، اقتضاء النص وغیرہ سے مسائل کیسے مستنبط ہوں۔

حدیث وفقہ دونوں کو جمع کرنا تا کہ ان لوگوں پر رد ہو جو حدیث وفقہ کو ایک دوسرے کی ضد اور تقسیم سمجھتے ہیں۔

تراجم الابواب (جو بمنزلہ دعویٰ کے ہے) کو احادیث (یعنی دلائل) سے فقہاء کے متعین کردہ اصول کے مطابق ثابت کرنا۔

حافظؒ نے لکھا ہے کہ صحیح بخاری کے مقاصد دو ہیں: اول صحت حدیث؛ اس وجہ سے سخت شرائط مقرر کی گئیں۔ دوم: متن حدیث سے مسئلہ فقہیہ کا استنباط کرنا۔ چونکہ امام بخاریؒ نے صحت حدیث کے واسطے سخت شرائط عائد کر کے اپنے اوپر تنگی کر لی اس لیے مسائل کثیرہ میں استنباط کے لیے احادیث کا تکرار بہت ہوا ہے اگرچہ محدثانہ طور پر تکرار نہیں ہے۔

باعتبار قوت وضوح و درجات الفاظ کے مراتب

قوت وضوح اور اس کے درجات کے اعتبار سے الفاظ کے الگ الگ مراتب ہیں، جو ادنیٰ سے اعلیٰ کی ترتیب کے اعتبار سے اس طرح ہیں: ظاہر، پھر نص، پھر مفسر، پھر محکم۔ ظاہر کے اندر تخصیص، تاویل اور نسخ قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ چنانچہ اس کے اندر ان پہلوؤں کے احتمالات بھی پائے جاتے ہیں۔ نص کی دلالت ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے، اسی وجہ سے اس میں کوئی احتمال نہیں پایا جاتا ہے یا یہ کہتے کہ دلیل سے پیدا شدہ احتمال نہیں پایا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تعارض کے وقت نص کو ظاہر پر مقدم کر دیا جاتا ہے۔

مفسر وہ ہے جس کا معنی مقصود دوسری دلیل یا دوسری نص سے واضح ہو رہا ہو اور یہ اپنے مفہوم کے اظہار میں اپنے دونوں ماسبق سے زیادہ قوی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہیں رہتی ہے، اگرچہ نسخ کا احتمال رہتا ہے۔ اس خصوصیت کی بناء

پرتعارض کے وقت نص اور ظاہر دونوں پر اس کو نوقت دی جائے گی۔

ان سب میں بلند درجہ محکم کا ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مقصود کا تعین کرتا ہے اور یہ تعین بالکل واضح ہوتا ہے، جس میں کسی طرح کی تاویل و تخصیص اور نسخ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی ہے، کیوں کہ خود اس کے اندر اس کے ناقابل نسخ ہونے کی دلیل شامل ہوتی ہے۔

مذکورہ چاروں درجے واضح کہلاتے ہیں، ان کے بالمقابل غیر واضح آتا ہے اور اس کی بھی چار قسمیں ہیں: خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ، ان میں سے ہر ایک اپنا اصطلاحی مفہوم رکھتا ہے، جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ اجمالی طور پر اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ یہ مؤخر الذکر چاروں قسمیں ان سے قبل بیان کی گئی چاروں اقسام کی ضد ہیں۔

لفظ کی مراد اگر نفس صیغہ سے واضح ہو تو اسے ظاہر کہتے ہیں، اگر وضوح زیادہ ہو، بایں طور کہ سوق کلام اسی کے لئے ہو تو اسے نص کہتے ہیں، مثلاً ”أحل الله البيع وحرم الربوا“ یہ آیت بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت میں ظاہر ہے اور بیع اور ربوا کا فرق بتانے میں نص۔ (منار: ج ۱، ص ۱۴۱، تنقیح: ج ۱، ص ۱۲۴) اگر وضوح اور زیادہ ہو کہ تاویل اور تخصیص کا دروازہ بھی بند ہو جائے تو اسے مفسر کہتے ہیں، مثلاً ”قاتلوا المشركين كافة“ (تنقیح حوالہ سابقہ) اگر کسی لفظ کا خفاء کسی قطعی دلیل سے دور کیا گیا ہے تو اسے بھی مفسر کہتے ہیں، اور اگر یہ خفاء کسی ظنی دلیل سے دور کیا گیا ہے تو اسے مؤول کہتے ہیں۔ اور اگر وضوح اتنا زیادہ ہو کہ نسخ کا احتمال بھی باقی نہ رہے تو اسے محکم کہتے ہیں۔

لفظ میں خفاء اگر کسی عارض کی وجہ سے ہے تو اسے خفی کہتے ہیں، مثلاً آیت سرقہ جو نباش اور طرار کے حق میں خفی ہے کیونکہ ان دونوں کے مخصوص نام ہیں۔ (تنقیح حوالہ سابقہ) اگر خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو اگر عقلاً اس کا ادراک ہو سکتا ہو تو اسے مشکل کہتے ہیں۔ (مشکل کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ معنی میں غموض کی وجہ سے اشکال ہو، مثلاً ”إن كنتم جنباً“

فاظھروا“ یہ فَمَ کے حق میں مشکل ہے، کیونکہ جنابت میں ظاہر جسم کا دھونا واجب ہے اور باطن جسم کا دھونا واجب نہیں اور فَمَ من وجہ ظاہر ہے، من وجہ باطن۔ یا اس میں اشکال کسی بدلیج استعارہ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو، مثلاً ”قواریر من فضة“ کیونکہ قواریر زجاج سے بنتے ہیں، فضہ سے نہیں۔ (ایضاً: ص/۱۲۷) تو اسے مشکل کہتے ہیں (اور اگر عقلاً اس کا ادراک نہ ہو سکتا ہو بلکہ وہ نقل کے ذریعہ سمجھ میں آئے تو اسے مجمل کہتے ہیں، مثلاً آیت ربوا (ایضاً) اور اگر وہ نقلاً بھی سمجھ میں نہ آئے تو اسے متشابہ کہتے ہیں۔ (ایضاً) متشابہ مثلاً اوائل سور میں مقطعات اور اللہ کے لئے یاد اور وجہ وغیرہ۔ (ایضاً)

شوافع کے یہاں ظہور و خفا کے اعتبار سے یہ تقسیمات نہیں، ان کے یہاں ظہور اور خفا کے اعتبار سے اصل میں دو لفظ ملتے ہیں، محکم اور متشابہ، محکم ان کے نزدیک وہ ہے جس کے معنی واضح ہوں اور متشابہ وہ ہے جس کے معنی واضح نہ ہوں۔

(شرح عقد: ۲/۲، آمدی: ۱/۸۵، الاتفاق: ۲/۲)

محکم دو صورتوں کو شامل ہے: نص اور ظاہر، چنانچہ قاضی عضد لکھتے ہیں: ”المحکم

المتضح المعنی سواء كان نصاً أو ظاهراً“

شوافع کے نزدیک ظاہر اسے کہتے ہیں جس کی دلالت ظنی ہو، خواہ یہ دلالت وضعی ہو مثلاً اسد کی دلالت مخصوص درندہ پر یا عرضی مثلاً غائط کی دلالت مستنقذ پر۔ (التحریر: ص/۴۳) اور اس میں احتمال مرجوح بھی ہو، ظاہر کا مقابل مؤول ہے۔ اور اس بنا پر ظاہر میں اس کے معنی ظاہر سے عدم صرف معتبر ہوگا اور مؤول میں معنی ظاہر سے صرف معتبر ہوگا۔

تاویل:

تاویل اور اس کی اقسام:-

تاویل اول سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رجوع، اصطلاحی طور پر تاویل کی یہ

دو تعریف ہے:- (۱) ”توجیہ لفظ متوجہ الی معان مختلفہ ، الی واحد

منہا بما ظہر من الأدلۃ“۔ (الاتقان، ج/۲، ص/۱۷۳) یا (۲) ”حمل الظاہر علی

المحتمل المرجوح“۔ (التحریر: ص/۴۴، ارشاد: ص/۱۷۶)

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف کی بنا پر مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک کی تعیین بھی تاویل کہلائے گی جیسا کہ احناف کہتے ہیں، احناف کے نزدیک جب تک مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک کی ترجیح ظاہر نہ ہو اسے مشترک کہتے ہیں، اور کسی ایک معنی کی ترجیح کے ظہور کے بعد بعینہ اسی مشترک کو مؤول کہا جاتا ہے۔ (نور: ج/۱، ص/۱۴)

اور چونکہ شوافع کے نزدیک مشترک کا اس کے کسی ایک معنی پر حمل تاویل نہیں کہلاتا (۲مذہب: ج/۲، ص/۱۳۵) اس لئے عام طور پر وہ تاویل کی دوسری تعریف کرتے ہیں، تاویل کی دوسری تعریف، مطلق تاویل کی تعریف ہے ورنہ اگر تاویل صحیح کی تعریف مطلوب ہو تو اس میں ”بدلیل یُصیرہ راجحاً“ جیسے الفاظ کا اضافہ ضروری ہے۔ (ارشاد حوالہ سابقہ)

اس موقع پر اس کی وضاحت بھی مناسب ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک تفسیر اور تاویل دونوں ایک ہیں اور بعض کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔

شوافع کے نزدیک تاویل کی تین قسمیں ہیں: تاویل قریب، تاویل بعید اور تاویل مستعذر۔ (التحریر: ص/۴۴، ارشاد: ص/۱۷۶)

تاویل قریب وہ ہے کہ ادنیٰ مرئج سے رائج ہو جائے، تاویل بعید وہ ہے کہ قوی مرئج کے بغیر رائج نہ ہو، اور تاویل مستعذر وہ ہے کہ لفظ میں اس تاویل کا استعمال ہی نہ ہو۔

(ارشاد حوالہ سابقہ)

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ جب شوافع کے نزدیک ”حمل الظاہر علی المحتمل المرجوح“ کو تاویل کہتے ہیں تو تاویل مستعذر کو جس میں لفظ اس تاویل کا محتمل ہی نہیں

ہوتا تاویل کہنا درست نہیں؛ البتہ اگر تاویل کے معنی صرف ”صرف اللفظ عن ظاہرہ“ لئے جائیں تو ضرورتاً تاویل متعذر کو بھی تاویل کہا جاسکتا ہے۔ (التحریر حوالہ سابقہ)

ظاہر کی مثالیں:-

امام بخاریؒ نے باب قائم کیا: باب من رأى صدقة الماء وهبته ووصيته جائزة؛ مَقْسُومًا كَانَ أَوْ غَيْرَ مَقْسُومٍ، وقال عثمان: قال النبي ﷺ: مَنْ يَشْتَرِي بِغَرِّ رُومَةٍ فَيَكُونُ دَلْوُهُ فِيهَا كِدْلَاءِ الْمُسْلِمِينَ، فاشترأها عثمان رضي الله عنه .

(كتاب المساقاة، قبل حديث: ۲۳۵۱)

عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: أتى النبي ﷺ بقَدَحٍ فشرَبَ منه، وعن يمينه غلامٌ أصغرُ القومِ، والأشياخُ عن يساره، فقال: يا غلامُ! أتأذُنُ لي أن أُعطيَهُ الأشياخُ؟ قال: ما كنتُ لأوثِرَ بفضلي منك أحدًا يا رسولَ الله ﷺ، فأعطاه إياه. (حديث: ۲۳۵۱، وبعده بنحوه حديث أنس بن مالك رضي الله عنه)

امام بخاریؒ یہ دونوں روایتیں پانی کا ہدیہ، صدقہ، وصیت یا مالک بنانے کا جواز بیان کرنے کے لئے نہیں لائے ہیں، لیکن پہلی حدیث کی عبارت اپنے ظاہری الفاظ سے واضح طور پر پانی کے صدقہ کے جواز پر دلالت کرتی ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے مسلمانوں پر صدقہ کے پیش نظر کنواں خریدنے کی ترغیب فرمائی، جیسے کہ حضرت سہلؓ کی روایت پانی کے (غیر مقسوم ہونے کے باوجود) شخص حق ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ جو صحابی آپ ﷺ کے داہنی جانب تھے وہ کتنا تناول فرمائیں گے اس کا علم نہ ہونے کے باوجود وہ پانی کے زیادہ حق دار تھے، حدیث کی نص پانی کی ملکیت بتانے کے لئے ذکر نہیں کی گئی لیکن وہ اس پر دلالت ضرور کرتی ہے۔

نص کی مثالیں:-

امام بخاریؒ نے باب قائم کیا باب حب الرسول من الايمان. (كتاب الايمان قبل حديث: ۱۴) اور اس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی کہ آپ ﷺ نے فرمایا: فوالذي نفسي بيده لا يؤمن احدكم حتى اكون احب اليه من والده وولده .

حدیث شریف کے ظاہری الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ حب رسول یہ ایمان کا حصہ ہے اور نص حدیث اسی مضمون کو اصالۃ بیان کرنے کے لئے ہے۔

ایک اور باب قائم فرمایا: باب اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل. (كتاب جزاء الصيد قبل حديث: ۱۸۴۳) اس میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی کہ آپ ﷺ نے عرفات میں خطبہ دیا اور فرمایا کہ جو تہ بند نہ پائے وہ پانچ جامہ پہن سکتا ہے، اور جو جوتے نہ پائے وہ موزے پہنے۔

حدیث شریف کے ظاہر کی دلالت محرم کے لئے تہہ بند نہ ہونے کی شکل میں پائے جامہ کی اباحت پر دلالت کرتی ہے، اور عبارت حدیث اسی کو ذکر کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ ظاہر نص تاویل کا احتمال رکھتے ہیں، اس کی بھی مثال امام بخاریؒ نے ذکر کی ہے:

(كتاب الادب، حديث: ۶۰۱۶)۔

حضرت ابو شریح کی روایت میں آپ ﷺ نے تین مرتبہ پڑوسی کو ستانے والے کے ایمان کی نفی فرمائی، نص کے الفاظ سے ایمان کی نفی ہی معلوم ہوتی ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں اثم کے لفظ کا اضافہ فرما کر وضاحت کردی کہ نص میں مطلق ایمان کی نفی مراد نہیں ہے؛ بلکہ گناہ کا ثبوت ہے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی لا یزني الزاني حين یزني وهو مؤمن (حديث: ۶۷۷۲) والی روایت کی تاویل حضرت ابن عباسؓ کے قول سے کی

ہے: باب الزنا وشرب الخمر ، وقال ابن عباس ينزع منه نور الايمان في الزنا .
(كتاب الحدود قبل حديث : ٦٧٧٢)

دونوں احادیث کی اس طرح کی تاویل کے ذریعہ امام بخاریؒ نے اہل سنت والجماعۃ کے عقیدہ ”مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا ہے“ کو واضح کیا ہے۔
مفسر کی مثالیں:-

سنت کے بیان میں ایک عنوان ”سنت سے قرآن کریم کی وضاحت“ کے ضمن میں نقل کر چکا ہوں، یہاں مفسر کی اور بھی مثالیں ذکر کرتا ہوں۔

امام بخاریؒ نے باب قائم کیا ہے: باب يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت . (ابراہیم: ٢٧) یہ آیت مجمل ہے جو معانی کثیرہ کا احتمال رکھتی ہے، امام بخاریؒ نے ایک حدیث ذکر کر کے بقیہ احتمالات کو ختم کر دیا۔

عن البراء بن عازب أن رسول الله ﷺ قال: المسلم إذا سُئِلَ في القبر يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، فذلك قوله: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] (حديث: ٤٦٩٩)
امام بخاریؒ نے باب قائم کیا: ”باب قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وفي كم يُقَطَّع؟ وَقَطَعَ عَلَيَّ مِنَ الْكَفِّ ، وقال قَتَادَةُ فِي امْرَأَةٍ سَرَقَتْ فَقُطِعَتْ شِمَالُهَا: لَيْسَ إِلَّا ذَلِكَ.

(كتاب الحدود: قبل حديث: ٦٧٨٩)

یہ آیت کریمہ مجمل ہے، اس میں یہ بیان نہیں ہے کہ کب کسی کو چور سمجھا جائے اور کتنے مال پر ہاتھ کاٹا جائے، امام موصوف نے وفی کم یسرق؟ کے الفاظ سے اس اجمال کی طرف اشارہ کیا اور پھر گیارہ احادیث صحیحہ سے اس اجمال کی تفسیر بیان کی۔ (حدیث: ٦٧٨٩ تا ٦٧٩٩) آیت کریمہ میں قطع ید کی حد بندی بھی نہیں کی گئی ہے کہ کہاں تک کاٹا جاوے؟

تو امام موصوفؒ نے ”وقطع علیّ من الکف“ سے اس کی بھی وضاحت کر دی۔ اسی طرح دایاں بایاں بھی مجمل ہے تو امام بخاریؒ نے ذکر کیا کہ داہنا کا کٹنا ہی اصل ہے، لیکن بایاں بھی کافی ہو سکتا ہے، اس کو قتادہ کے قول ”فی امرأۃ سرقت فقطعت شمالها (لیس الا ذلك) سے ذکر کیا۔ (فتح الباری: ج/۱۲، ص/۹۸-۹۹)

محکم کی مثالیں:-

امام موصوفؒ آیت کریمہ: منه آیت محکمۃ (آل عمران/۷) کو باب کے تحت ذکر کر کے حضرت مجاہد کی وضاحت نقل کرتے ہیں: وقال مجاهد: الحلال والحرام (کتاب التفسیر قبل حدیث: ۱۵۴۷) یہ معنی اگرچہ اصولیین کی اصطلاح کے اعتبار سے محکم کا نہیں ہے، لیکن اس سے یہ ثابت کرنا ہے کہ احکام تکلیفیہ جن حلال و حرام کو متضمن ہیں اس میں کوئی متشابہ نہیں ہے، بلکہ صاف ہے۔ (الحلال بین والحرام بین...)

امام بخاریؒ نے باب واذا حضر القسمۃ اولوا القربیٰ والیتیمیٰ والمسکین (النساء: ۸) کے ماتحت حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ذکر کی جس میں آپ نے آیت کے متعلق فرمایا کہ: ہی محکمۃ ولیس بمنسوخۃ۔ (حدیث: ۴۵۷۶) اگرچہ جمہور اس آیت کو آیت میراث سے منسوخ مانتے ہیں۔ (فتح الباری: ج/۵، ص/۳۸۸)

اسی طرح سورہ واقعہ کی آیت کریمہ بمواقع النجوم کی تفسیر میں بمحکم القرآن کے لفظ سے تشریح کی ہے۔ ابن حجرؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت بھی نقل کی ہے: قال: بحکم القرآن وکان ینزل علی النبی ﷺ نجوما۔ (فتح الباری: ج/۸، ص/۶۲۶)

امام بخاریؒ نے باب توبۃ السارق کے ماتحت حضرت عائشہؓ کی روایت اور حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت نقل کر کے فرمایا: قال ابو عبد اللہ: اذا تاب السارق

بعد ما قطع یدہ ، قبلت شہادتہ ، وکل محدود كذلك اذا تاب قبلت شہادتہ .

(کتاب الحدود ، حدیث: ۶۸۰۱)

احناف آیت کریمہ : **ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا** میں ”ابدًا“ کو محکم مانتے ہیں ، جیسے کہ ابو زہرہ فرماتے ہیں: فان اقتران هذا النهی بكلمة ابدًا دل علی انه نص محکم لایقبل النسخ . (اصول الفقہ . ص/ ۱۲۳)

امام بخاریؒ آخری جملہ سے اس کے محکم ہونے کی نفی کرتے ہیں ۔ (فتح الباری :

ج/ ۱۲، ص/ ۱۰۹)

خفی کی مثالیں :-

امام موصوفؒ نے باب من توضأ فی الجنابة ، ثم غسل سائر جسده ، ولم يعد غسل مواضع الوضوء مرة اخرى . (کتاب الغسل قبل حدیث: ۲۷۴) قائم فرمایا اور اس پر حضرت میمونہؓ کی روایت سے استدلال کیا جس میں آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ ، شرم گاہ ، کلی ، استنشق ، چہرے اور ہاتھ کو دھو کر سر پر پانی بہایا پھر بدن دھویا ، پھر ایک طرف ہٹ کر دونوں پیر دھوئے ۔ اس روایت میں یہ تصریح نہیں ہے کہ آپ نے وضوء کے بعد پورے جسم کو دھویا یا وضوء کے بعد باقی بچے ہوئے جسم کو دھویا ، حضرت میمونہؓ کے کلام : **ثم غسل جسده** میں دونوں احتمالات تھے ، لیکن امام موصوفؒ نے وضوء کے بعد بچے ہوئے بقیہ جسم کو مراد لیا اور ترجمۃ الباب میں **ولم يعد غسل مواضع الوضوء مرة اخرى** سے اس کو واضح کیا ، جبکہ حدیث شریف میں اس کی دلالت خفی تھی ، امام بخاریؒ نے فغسل رجله کے الفاظ سے غسل جسده کے عموم کی نفی کی کیونکہ غسل رجل تو غسل جسد میں شامل ہی تھا۔ علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وهذا اشبه بتصريفات البخاري اذ من شأنه الاعتناء بالاخفي اكثر من

الاجلی . (فتح الباری : ج/ ۱، ص/ ۳۸۳)

امام بخاریؒ نے باب من باع مال المفلس او المُعْدَم فقسمة بين الغرماء او اعطاه حتى يُنْفِقَ على نفسه (کتاب الاستقراض قبل حدیث: ۲۴۰۳) کے ماتحت حضرت جابرؓ کی روایت ذکر کی ہے کہ ایک آدمی نے اپنا مدبر غلام آزاد کر دیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو مجھ سے کون خریدتا ہے؟ چنانچہ حضرت نعیم بن عبد اللہؓ نے خریدا، آپ ﷺ نے ان سے قیمت لیکر اس آدمی کے سپرد کر دی۔ (حدیث: ۲۴۰۳) اس حدیث شریف میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو اس آدمی کے مفلس یا معدم (غریب) ہونے پر دلالت کرتا ہو، اور نہ قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کا ذکر ہے پھر بھی امام بخاریؒ نے اس طرح ترجمہ قائم کیا؛ تاکہ یہ بتائے کہ اگر کوئی شخص ایسا کام کرے کہ جس سے اپنے نفس یا اہل و عیال کا حق فوت ہو رہا ہے تو امام کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کو فروخت کر کے اس کا شمن اسی کو واپس کر دے تاکہ ان کا حق ادا کرے اور جب اپنے نفس یا اولاد کے لئے مال بیچا جاسکتا ہے، تو دوسرے غرماء کے لئے بدرجہ اولیٰ بیچا جاسکتا ہے۔ اس روایت میں تقسیم غرماء نہیں ہوا ہے لیکن دلالت النص ثبوت دے رہا ہے۔ نسائی وغیرہ کی روایت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ شخص مدیون تھا۔

قال ابن حجر: والذي يظهر لي ان في الترجمة لفا ونشراً، والتقدير: من باع مال المفلس فقسمة بين الغرماء، ومن باع مال المعدم فاعطاه حتى ينفق على نفسه. (فتح الباری: ج ۵، ص ۶۶)

علامہ ابن الممیر فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی اکثر یہ عادت ہے کہ وہ ایک نص کے ظاہری الفاظ چھوڑ کر دوسری نص کے خفی کا استنباط کرتے ہیں: وقد يَعْنُ له نص الترجمة فيعدل عنه اكتفاء بظهوره، ويعمد الى حديث آخر تَتَلَقَّى منه الترجمة بطريق خفي لطيف فيذكره. (المتواري: ص ۳۷)

مشکل کی مثالیں:-

امام موصوف نے مشکل کو بہت اہتمام سے بیان کیا ہے، چاہے لفظ کے متعدد معانی میں مشترک ہونے کی وجہ سے یا شرعی اصطلاح کے مختلف ہونے کی وجہ سے معنی میں تنوع پایا جاتا ہو، امام بخاریؒ نے باب المشي الى الجمعة قائم کیا، اور اس میں تین روایتیں ذکر کی ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں جماعت کے قیام کے بعد سعی سے روکا گیا اور سکینت کا حکم دیا گیا۔ حضرت ابو قتادہؓ کی روایت میں بھی سکینت کا حکم دیا۔

لفظ سعی یہ مشکل ہے، تیز چلنے اور قصد و عمل دونوں کے درمیان مشترک ہے

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے جمعہ کی نماز کے لئے فاسعوا الى ذکر اللہ سے سعی کا حکم فرمایا، اور حدیث شریف میں سعی سے روکا گیا تو امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب سے وضاحت کی کہ قرآن و حدیث میں دونوں مذکور لفظ سعی کا مفہوم مختلف ہے۔ سعی الى الجمعة جو مطلوب ہے اس کا معنی قصد و عمل ہے جس کو: ”المشي الى الجمعة“ اور ”السعي العمل والذهاب“ سے بیان کیا۔ اور نماز میں دور بھاگ ناپسندیدہ ہے، لہذا حدیث شریف میں اس سے روکا گیا، نہ کہ قصد و عمل سے بلکہ وہ تو مطلوب ہے۔

امام موصوفؒ نے لا يشتري حاضر لباد بالسمرۃ کے عنوان سے باب قائم کیا، جبکہ روایت میں ولا يبيع حاضر لباد اور نهينا ان يبيع حاضر لباد کے الفاظ ہیں، (حدیث: ۲۱۶۱) بیع کا لفظ مطلق ہے اس سے بیع و شراء دونوں میں سے ہر ایک انفرادی و اجتماعی طور پر مراد لیا جاسکتا ہے، حدیث شریف میں شراء کا لفظ نہیں ہے بلکہ بیع کا لفظ ہے، تو اب اس سے کیا مراد لیا جاوے اس میں ابہام ہے، امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی تفسیر سے استدلال کیا ہے جس میں آپ نے لا یكون له سمسارا فرمایا۔ اور سمسار یعنی دلال بیع و شراء دونوں کام کرتا ہے، تو امام بخاریؒ نے بھی یہاں بیع و شراء دونوں مراد لیا ہے،

اس کی تائید کے لئے حضرت ابراہیمؑ خنی کے قول ”ان العرب تقول : بع لی ثوبا، وہی تعنی الشرا و ذکر کیا ہے۔

لفظ کی شرعی معنی پر دلالت کے مشترک ہونے کی وجہ سے پیدا ہونے والے مشکل کی مثال

امام موصوف نے باب الزکوة علی الاقارب کے ماتحت حضرت طلحہ اور حضرت زینبؓ کی روایت کو ذکر کیا (حدیث: ۱۳۶۱-۱۳۶۲) دونوں روایتوں میں صراحتہ زکوة کا لفظ نہیں ہے بلکہ صدقہ کا لفظ ہے، امام بخاریؒ نے صدقہ کو عام کرتے ہوئے زکوة کو بھی اس میں شامل کر دیا، اور دوسری جگہ زکوة کا ہی ترجمہ قائم کیا : باب الزکاة علی الزوج والایتام فی الحجر (کتاب الزکوة قبل حدیث: ۱۴۶۲) اس میں حضرت زینبؓ والی (۱۳۶۲) روایت اور حضرت ام سلمہؓ والی (۱۳۶۷) روایت ذکر کی ہے۔ صدقہ کا لفظ نصوص شارع میں صدقہ نافلہ اور زکوة دونوں کے لئے مشترک طور پر بھی مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ انفرادی طور پر صدقہ یا زکوة کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کی وجہ سے یہ لفظ مشکل ہو گیا۔

کیونکہ صدقہ میں توسع ہے اور زکوة میں (مخصوص شرائط کی وجہ سے) توسع نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ان روایات میں صدقہ سے دونوں معنی مراد لئے ہیں؛ لہذا ان کے نزدیک قریبی رشتہ داروں کو بھی زکوة دینے کا جواز ہے۔ حافظ ابن حجرؒ ابن رشد کے حوالے سے فرماتے ہیں: ومحمل الحديثین فی وجه الاستدلال بهما علی العموم،

لان الاعطاء اعم من کونه واجبا او مندوبا. (فتح الباری: ج ۳، ص ۳۲۸)

حروف اور ضماں کی دلالت میں مشترک ہونے کی بنا پر مشکل ہونے کی مثالیں:

(۱) امام بخاریؒ نے تعلیقا حضرت ابن عباسؓ سے آیت نقل کی: حب الخیر

عن ذکر ربی (سورہ ص: ۳۲) من ذکر (کتاب التفسیر سورہ ص) مشکل ہونے کی وجہ بھی

حروف کے اپنے اصلی معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں مستعمل ہونا ہوتا ہے، جیسے اس آیت کریمہ میں **عن** ذکر کا لفظ اشکال پیدا کرتا ہے، کیونکہ حضرت سلیمان علیہ السلام سے یہ بعید ہے کہ وہ حکم خداوندی کے خلاف دوسری چیز سے محبت کرے، بلکہ وہ کسی بھی چیز سے محض حکم خداوندی کی بناء پر ہی محبت کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے حوالے سے **”عن“** کو **”من“** کے معنی میں ذکر کر کے اسی اشکال کو دور کیا ہے۔ اب آیت کا حاصل یہ ہوگا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا گھوڑے وغیرہ خیر کی چیزوں سے محبت محض اللہ پاک کی یاد اور امر کی وجہ سے ہے۔ شیخ ابوبکر بصاصؒ فرماتے ہیں: **”ویکون قوله ”عن ذکر ربی“ معناه ان ذلك من ذکرى ربی وقیامی بحقه فی اتخاذ هذا الخیل۔ (احکام القرآن: ج ۵، ص ۲۵۷)**

(۲) امام بخاریؒ نے سورہ قدر کی تفسیر میں فرمایا: **”انا انزلناه“** خرج مخرج الجميع والمنزل هو الله، والعرب توكد فعل الواحد، فتجعله بلفظ الجميع، لیكون اثبت واوكد۔ (کتاب التفسیر بعد حدیث: ۴۹۵۸)

یہاں امام موصوفؒ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں، وہ یہ ہے کہ **”انزلنا“** میں متکلم کی ضمیر لائی گئی، جبکہ نازل کرنے والے تو اللہ تعالیٰ ہیں؟ امام موصوفؒ نے متنبہ کیا کہ یہ عرب کے قاعدے کے مطابق استعمال ہے کہ وہ لوگ (مفرد کی جگہ جمع کی ضمیر) تاکید کے طور پر لاتے ہیں، گویا جمع کا لفظ کبھی مفرد اور جمع کے درمیان مشترک مستعمل ہوتا ہے۔ یہ درحقیقت ابو عبیدہ کا قول ہے۔ (فتح الباری: ج ۸، ص ۷۲۵)

کلام میں مقدر کے حذف سے پیدا ہونے والے اشکال کی مثال:-

امام بخاریؒ سورہ واقعہ کی آیت **”فسلم لك“** میں فرماتے ہیں: ای مُسَلَّم لك، انك (من اصحاب اليمين) وَالْغَيْثُ إِنَّ، وهو معناها، كما تقول: انت مصدق،

و مسافر عن قليل ، اذا كان قد قال: انى مسافر عن قليل ، وقد يكون كالدعاء له ، كقولك: فسقيا من الرجال، ان رفعت السلام ، فهو من الدعاء.

(كتاب التفسير بعد حديث: ٤٨٨٠)

اس جگہ آیت کے ظاہر سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تجھے اصحاب یمن کی طرف سے سلام ہو حالانکہ یہ مراد نہیں ہے؛ بلکہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تجھ پر سلام ہو، کیونکہ تو اصحاب یمن میں سے ہے، یہ درحقیقت امام فراء کا کلام ہے۔ اس میں انت مصدق مسافر عن قليل کی عبارت ہے، واوعطف نہیں ہے۔ امام بخاری نے امام فراء کی طرف نسبت کئے بغیر اس کو ذکر کیا ہے، اس طرح صحیح بخاری میں کئی جگہ بغیر نسبت کے دوسروں کا کلام نقل کیا گیا ہے۔

لفظ کے معنی لغوی و شرعی میں تنازع سے پیدا ہونے والے اشکال کی مثال:-

قال البخاری: ”باب قول النبي ﷺ: (إِنَّمَا الْكُرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ)، وقد قال: (إِنَّمَا الْمَفْلُسُ الَّذِي يُفْلِسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) كقولِهِ: (إِنَّمَا الصَّرْعَةُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ)، و كقولِهِ: (لَا مَلِكَ إِلَّا اللَّهُ)، فوصفه بانتهاء الملك، ثم ذكر المملوك أيضا فقال: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ [النمل: ٣٤]، روى في الباب حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ويقولون الكرم، إِنَّمَا الْكُرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ“. (حديث: ٦١٨٣)

اس ترجمہ الباب کی مثالوں سے امام بخاری متوجہ کر رہے ہیں کہ کبھی لفظ کی اصل لغوی وضع ہوتی ہے، لیکن شریعت اس کے خاص معنی مراد لیتی ہے، تو یہ لفظ اصلی و شرعی معنی کے درمیان مشترک ہوتا ہے، اور شریعت اس کو دونوں معنوں پر دلالت کے لئے استعمال کرتی ہے، اس موقع پر اس کی شرعی وضع مراد لیتے وقت تنبیہ ضروری ہوتا ہے، اس طرح کی مثالوں میں مجاز کی طرح عمل ہوتا ہے۔ اور فقہ سیاق و سباق کے قرائن سے مقصود شارح کو

متعین کرتے ہیں؛ تاکہ حقیقت و مجاز کے جمع کرنے کی طرح معنی لغوی و شرعی کا اجتماع نہ ہو اور یہ استعمال تمام الفاظ میں عمومی طور پر مراد لینا صحیح بھی نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی غرض یہ بتلانا ہے کہ ان روایات میں حصر حقیقی نہیں ہے، بلکہ یہ کہنا ہے کہ کرم کا لفظ انکسور کے بجائے مؤمن کے قلب کے لئے زیادہ مناسب ہے، اس کے علاوہ چیزوں کے لئے کرم کے لفظ کا استعمال کرنے کی نفی مراد نہیں ہے، اسی طرح حدیث: **إِنَّمَا الْمَفْلُسُ، إِنَّمَا الصَّرَعَةُ** اور **لَا مِلْكَ إِلَّا لِلَّهِ** میں دنیوی مفلس، بہادر اور غیر اللہ کے لئے ملک مجازی کی نفی مراد نہیں ہے تب ہی تو ”ان الملوک“ فرمایا، اس طرح لفظ کا استعمال اپنے لغوی و عرفی معنی میں باقی رہتا ہے اور اس طرح کی مثالوں میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوتا۔ (فتح الباری: ج ۱۰، ص ۵۶۶)

مجمّل:

الفاظ مجملہ سے شارع ان کے لغوی معنی مراد نہیں لیتے ہیں، بلکہ نصوص کے ذکر کردہ خاص اصطلاحی معانی مراد ہوتے ہیں جن کو فقیہ و مجتہد استفسار اور طلب و تأمل کے ذریعہ واضح کرتے ہیں، مثلاً صلوة، زکوٰۃ، صوم، حج، جہاد اور ربا کا لفظ مجمل تھا، حضرات مجتہدین نے ان کے شرعی معانی کتاب و سنت کی روشنی میں متعین کر دیئے۔

امام بخاریؒ آیت کریمہ ﴿وَابْتَغُوا الْيَتْمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ سے باب قائم کرتے ہیں، اس میں **ومن كان فقيرا (فلينا كل بالمعروف)** کا لفظ مجمل ہے، چنانچہ صحابہ کرام و ائمہ عظام کے دس کے قریب اقوال اس کی تشریح میں نقل کئے گئے ہیں۔

(فتح الباری: ج ۵، ص ۳۹۲)

امام بخاریؒ بھی اس کی تفسیر کرتے ہوئے باب قائم کرتے ہیں: **باب وما للوصی**

ان يعمل فی مال الیتیم، وما یا کل منه بقدر عملته. (کتاب الوصایا قبل حدیث: ۲۷۶۴)

اس باب میں دو روایتیں ذکر کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ یتیم کی کفالت کرنے والا بشرط احتیاج اپنے کام کے بقدر اس میں سے لے سکتا ہے۔ یہ فیلیا کل بالمعروف کی وضاحت ہوئی۔

ان دو روایتوں میں ایک روایت حضرت عمرؓ کے وقف کی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں:

ولا جناح علی من ولیہ ان یا کل منه بالمعروف ، او یؤکل صدیقہ غیر متمول بہ۔ (حدیث: ۲۷۶۴) امام بخاریؒ نے ان الفاظ سے یتیم کو بھی قیاس کیا، البتہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں یتیم کے ولی کے محتاج ہونے کی شرط تھی تو اس کا اضافہ کیا، قالت: انزلت فی والی الیتیم ، ان یصیب من ماله اذا کان محتاجا بقدر ماله بالمعروف۔ (حدیث:

۲۷۶۵ ، المتواری: ص/ ۳۲۶ ، فتح الباری: ج/ ۳، ص/ ۳۹۳، لامع الدراری: ج/ ۲، ص/ ۴۶۹)

امام بخاریؒ نے ”باب بیع الدینار بالدینار نساء“ کے ماتحت حدیث اسامہ لاربا الا فی النسیئة ذکر کی۔

ربا کا لفظ مجمل ہے، اور حدیث اسامہ اس کو ادھار کی شکل میں ہی ناجائز کہتی ہے، جس کا حاصل یہ کہ نقد ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، یہ حدیث جس میں حضرت ابوسعید خدریؓ حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کرتے ہیں کہ لا ربا والا جملہ تم نے آپ ﷺ سے سنا ہے یا قرآن کریم میں پایا ہے؟ ابن عباسؓ نے انکار کیا اور فرمایا کہ (کل ذلك لا اقول) آپ لوگ رسول اللہ ﷺ کی روایات مجھ سے زیادہ جانتے ہیں، البتہ مجھے حضرت اسامہؓ نے یہ روایت آپ ﷺ کی طرف منسوب کر کے سنائی۔ (کتاب البیوع، حدیث: ۲۱۷۸) علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ علماء کرام نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ حضرت اسامہؓ نے حدیث کا آخری حصہ ہی سنا ہے، وہاں سوال تمر و شیر کے سلسلے کا تھا تو آپ ﷺ کی طرف سے لا ربا الا فی النسیئة فرمایا گیا۔ (اعلام الحدیث: ج/ ۲، ص/ ۱۰۶۷)

امام بخاریؒ نے اس روایت کو ذکر کر کے یہ ثابت کیا کہ صحابہ کرامؓ نے ربا کے نسیئہ پر حصر کرنے سے اعتراف کیا ہے، امام موصوف نے بخاری کے دوسرے تراجم کے ذریعہ ربا الفضل یذاً بید کی بھی نفی کر کے مسئلہ کو اور موکد کر دیا ہے۔ (کتاب البیوع، حدیث: ۲۱۷۵-۲۱۷۶)

متشابہ کی مثالیں:

متشابہ کا موضوع عقائد سے تعلق رکھتا ہے، فقہ و اصول فقہ سے اس کا تعلق ضمناً ہوتا ہے، کیونکہ تکلیفات شرعیہ تو واضح ہوتی ہیں، ان کی مراد واضح نہ ہو تو مکلف ان پر کس طرح عمل پیرا ہوگا؟ البتہ آیات کی تفسیر اور ان کے محکم و متشابہ میں تقسیم ہونے اور پھر ان کی تاویل کے سلسلے میں متقدمین و متأخرین کے درمیان ہونے والے اختلافات کے پیش نظر محدثین و مفسرین نے ان کا ذکر کیا ہے، امام بخاریؒ نے بھی دو مقام پر کلام کیا ہے: (۱) سورہ آل عمران کی آیت ”منہ آیات محکمات“ کی تفسیر کرتے ہوئے امام مجاہد کا محکم و متشابہ کی وضاحت کا قول نقل کیا ہے: وقال مجاهد: الحلال والحرام، ”واخر متشابہت“ یصدق بعضه بعضا، ”ابتغاء الفتنة“ المتشابہات ”والراسخون في العلم“ یعلمون تأویلہ۔ (کتاب التفسیر قبل حدیث: ۴۵۴۷) علامہ کشمیریؒ اس ترجمہ الباب کی شرح میں فرماتے ہیں کہ تشابہ کی سلف کے یہاں دو تفسیریں ہوتی تھی:

(۱) جس کے معانی میں غور و تفحص کی ضرورت ہو، اگر معنی سمجھ میں آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دیا جاوے۔ (۲) وہ آیات جو اپنے معنی کے اعتبار سے دوسری آیات کی تصدیق کرے؛ جیسے آیت کریمہ: کتابا متشابہا مثانی تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم [الزمر: ۲۳] پہلے معنی کے اعتبار سے بعض محکم اور بعض متشابہ ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے پورا قرآن متشابہ ہے، یعنی بعض بعض کی تصدیق کرتا ہے، اسی لئے اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا: کتابا متشابہا۔

امام بخاریؒ نے معنی غیر مشہور مراد لیا اور حدیث معنی اول (مبہم المراد) کے مطابق لائے لہذا جو شخص دونوں معانی کو نہیں جانتا ہے وہ پریشان ہو جاتا ہے۔ امام مجاہد کے نزدیک قرآن مجید میں کوئی آیت مبہم المراد نہیں ہے، اس لئے انہوں نے واخر متشبهت میں تصدیق (یصدق بعضہ بعضا) والا معنی لیا ہے۔ یہ اور محکم کی الحلال والحرام والی تفسیر جمہور کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے۔ امام بخاریؒ اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کے لئے شاید ترجمۃ الباب میں مجاہد کی تفسیر نقل کرتے ہیں اور دلیل میں جو حدیث لائے وہ جمہور کے موافق لائے، اس سے خود بھی جمہور کے ساتھ ہونے کی وضاحت کرتے ہیں۔

(فیض الباری: ج ۴/ ص ۱۶۶)

امام بخاریؒ بھی اشارہ کرتے ہیں کہ متشابہ کے دو معنی ہیں جیسے کہ ”کتبا متشبهًا“ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ”متشابهًا“ لیس من الاشتباه، ولكن يشبه بعضه بعضا فی التصدیق۔ (کتاب التفسیر بعد حدیث: ۴۸۰۹) جب آیات کی تفسیر دوسری آیت سے ہوتی ہے اور ان میں بعض کے ظاہری معانی سمجھ میں نہ آتے ہوں تو ان کو دوسری آیات سے سمجھا جاسکتا ہے، تو اس تاویلی معنی کے جاننے والے راہنہ فی العلم کا ہونا ضروری ہے، البتہ اب سوال یہ ہے کہ راہنہ کا وظیفہ کیا ہے؟ اس سلسلے میں امام بخاریؒ نے اس کی تطبیق کی مختلف مثالیں پیش کی ہیں:-

(۱) متشابہ کے معنی میں غور و خوض کئے بغیر مان لیا جائے اس کی مثال:-

قال البخاري: سورة المؤمن، قال مجاهد: حمّ (غافر: ۱) مجازها مجاز

اوائل السور، ويقال: بل هو اسم لقول شريح بن ابی اوفی العبيسي:

يُذَكِّرُنِي حَامِيمَ وَالرُّمَحَ شَاحِرٍ - فَهَلَّا تَلَا حَامِيمَ قَبْلَ التَّقْدُمِ

(کتاب التفسیر قبل حدیث: ۴۸۱۵)

امام موصوفؒ فرمانا چاہتے ہیں کہ حروف مقطعات کی طرح ”حم“ کا معنی بھی معلوم نہیں ہے۔ مجازی معنی تاویل کا ہے، امام بخاریؒ نے ان کی کوئی تاویل اور مجازی معنی مراد نہیں لیا ہے۔ یہ درحقیقت ابوعبیدہ کا قول ہے جس کو امام بخاری نے نقل کیا ہے۔

(فتح الباری: ج/۸، ص/۵۵۴)

(۲) امام بخاریؒ نے ”باب یوم یکشف عن ساق“ قائم کر کے ایک روایت ذکر کی جس میں آپ ﷺ فرما رہے ہیں: یکشف ربنا عن ساقه (کتاب التفسیر، حدیث: ۴۹۱۹) اس میں امام موصوفؒ نے آیت وحدیث ذکر کر کے معنی کے سلسلے میں کوئی گفتگو نہیں کی، اگرچہ دوسرے حضرات نے ساق کی تفسیر ”عن شدة وکرب“ کے الفاظ سے کی ہے۔ (اعلام الحدیث: ج/۳، ص/۱۹۳۱، فتح الباری: ج/۸، ص/۶۶۴)

مشابہ لفظ کو باقی رکھتے ہوئے اس سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنے کی مثال:

بخاری شریف میں باب ”وما قدروا اللہ حق قدره“ [الزمر: ۶۷] کے ماتحت یہودی عالم کے تشبیہ والے قول کی آپ ﷺ نے جو تصدیق کی اس کو ذکر کیا گیا اور امام موصوفؒ کا اس پر کوئی کلام نہ کرنا اس کو حق سبحانہ و تعالیٰ کی شایان شان سمجھنے کی طرف مشیر ہے۔ اسی طرح امام بخاریؒ نے باب قول اللہ تعالیٰ: کل یوم هو فی شان کے ماتحت چند آیات وحدیث ذکر کی ہیں۔

باب قول اللہ تعالیٰ: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ۲۹]، و ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ﴾ [الأنبياء: ۲]، وقوله تعالیٰ ﴿لَعَلَّ اللَّهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ۱]، وأن حدته لا يشبه حدث المخلوقين، لقوله تعالیٰ:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ۱۱] ، وقال ابن مسعود عن النبي ﷺ: إن الله عز وجل يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة. (كتاب التوحيد، قبل حديث: ۷۵۲۲)

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ امام بخاریؒ نے کلام کے وصف کو محدث قرار دیکر بھی اس کے مخلوق ہونے کی نفی کی ہو (جیسے کہ کرامیہ سمجھتے ہیں) کیونکہ امام بخاریؒ نے آیت کریمہ وما یاتیہم من ذکر من الرحمن محدثا سے استدلال کیا ہے؛ لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ احداث اس جگہ خلق واختراع کے معنی میں نہ ہو، کیونکہ اگر وہ مخلوق ہو تو وہ مخلوق کے کلام کے مانند ہو جائے اور جیسے حق سبحانہ و تعالیٰ ذات کے اعتبار سے لیس کمثلہ شئی ہے اسی طرح وہ صفات کے اعتبار سے بھی کسی کے مشابہ نہیں ہے۔ کچھ حضرات نے ذکر کیا کہ امام بخاریؒ نے آیت کے محدث لفظ کو حدیث (بات چیت) کے معنی میں لیا ہو لیکن حدیث یہاں انزال کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو، کیونکہ مخلوق کے علوم تو حادث ہی ہیں، نہ کہ خالق کی نسبت کے اعتبار سے۔

(المتواری: ص/ ۴۳۳، فتح الباری: ج/ ۱۳، ص/ ۴۹۷)

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ نے اگرچہ تشابہ کا اثبات اور تاویل نہیں کی لیکن تنزیہ ضرور کی ہے کہ صفات تشابہ کو عام معنی میں نہ سمجھا جائے بلکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالے کیا جاوے، اور اس کی شان کے مناسب ہی سمجھا جاوے جیسے کہ امام بخاریؒ نے فرمایا: ”وان حدثه لایشبه حدث المخلوقین، لقوله تعالیٰ لیس کمثلہ شئیء وهو السميع البصير“۔

تشابہ کی تاویل کی مثالیں:-

امام بخاریؒ نے دوسروں کی طرف سے بھی آیات کی تاویلات نقل کی ہیں لیکن ان

آیات کو اصطلاحی معنی میں متشابہ نہیں کہا جاسکتا؛ کیونکہ اصولیین نے متشابہ کی تعریف میں قید لگائی ہے کہ لایمکن معرفة المراد منه اور جب ان کی مراد معلوم ہوگئی تو پھر یہ متشابہ نہیں رہی، بلکہ مفسر یا مؤول ہوگئی۔ (اصول فقہ ابو زہرہ: ص/۱۳۶) بخاری میں ہے: وقال ابن جبیر ”کرسیہ“ [البقرہ: ۲۵۵] عَلَّمَهُ (کتاب التفسیر قبل حدیث: ۴۵۳۵) کل یوم هو فی شأن کی تفسیر حضرت ابوالدرداءؓ نے یہ فرمائی: یغفر ذنبا، ویکشف کربا، ویرفع قوما، ویضع آخرین۔ (کتاب التفسیر بعد حدیث: ۴۸۷۷)

امام بخاریؒ نے بھی متشابہ کو نقل کیا ہے، سورہ قصص میں ”کل شیء هالک إلا وجهه“ [القصص: ۸۸] إلا ملکہ و یقال الا ما ارید به وجه الله .

(کتاب التفسیر حدیث قبل: ۴۷۷۲)

لفظ شیئی کا حق سبحانہ و تعالیٰ کے لئے اطلاق:-

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے شیئی کا اطلاق حق سبحانہ و تعالیٰ کے لئے جائز قرار دیا ہے وہ استثناء کو متصل مانتے ہیں، اور جنہوں نے انکار کیا وہ استثناء کو منقطع مانتے ہیں یا متصل مانتے ہیں لیکن وجہ سے وہ اعمال مراد لیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کے لئے کئے جائیں۔ (فتح الباری: ج/۸، ص/۵۰۵)

امام موصوفؒ شیئی کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے لئے جائز قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل ایک تو یہی آیت ہے اور دوسری آیت ﴿قُلْ أُمِّي شَيْءٌ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلُوبِ اللَّهِ﴾ [الانعام: ۱۹۱] ہے، اسی طرح آپ ﷺ نے بھی ایک شخص کو مہر کے سلسلے میں دریافت کرتے ہوئے قرآن کریم کو شیئی قرار دیا جو صفات خداوندی میں سے ہے، فرمایا: أمعك من القرآن شیئی؟

قال نعم، سورة كذا وسورة كذا؛ لسور سَمَّاهَا (کتاب التوحید قبل حدیث: ۷۴۱۷) لیکن شیئی کا اطلاق اللہ تعالیٰ سبحانہ پر کرنے سے اس کے لئے جسم وغیرہ ثابت کرنا نہیں ہے

، بلکہ لفظ شئی موجود کے معنی میں مراد لیا ہے۔

(۲) امام بخاریؒ نے سورۃ جاثیہ کی تفسیر میں ﴿نَنسُکُمْ﴾ [الجاثیہ: ۲۴] کی تفسیر نترککم سے کی ہے۔ (کتاب التفسیر قبل حدیث: ۴۸۲۶) چونکہ نسیان کی نسبت حق سبحانہ و تعالیٰ کے لئے آیت کریمہ ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طہ: ۵۲] کی وجہ سے صحیح نہیں ہے لہذا اس کو اس کے ظاہری معنی سے دوسرے معنی کی طرف عدول کیا جائے گا، اس جگہ سیاق آیت کی مناسبت سے ترک کا معنی مراد لیا گیا، کیونکہ آیت کریمہ ﴿وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسُكُم كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ کے مفہوم سے کفار کو آگ میں چھوڑ دیا جانا سمجھ میں آتا ہے۔ امام بخاریؒ نے یہ مفہوم ابو عبیدہ کے قول سے لیا ہے جس کو عبد الرزاق نے وصلاً قنادہ سے نقل کیا ہے۔ قال اليوم نترککم کما ترککم۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے بھی وهو من اطلاق الملزوم و ارادة الازم، لان من نسی فقد ترک بغیر عکس نقل کیا گیا ہے۔

(فتح الباری: ج ۸/ ص ۵۷۴)

(۳) سورۃ رحمن کی آیت سنفرغ لكم [الرحمن: ۳۱] کی تفسیر میں سنحاسبکم، لایشغله شیئ عن شیئ، وهو معروف فی کلام العرب، يقال: لا تفرغَنَّ لك، وما به شغل، يقول: لا أخذنک علی غرتک۔

(کتاب التفسیر بعد حدیث: ۴۸۷۷)

مستقبل میں فراغت حال میں مشغولیت کو مستلزم ہے اور مشغولی ضعف کی دلیل ہے، لہذا حق سبحانہ و تعالیٰ کو اس سے پاک کرنا ضروری ہے، تو محاسبہ کے معنی میں لیا گیا۔ اس میں بھی امام بخاریؒ نے ابو عبیدہ کی پیروی کی ہے، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے منقول پوری عبارت بھی صحیح بخاری میں مذکور ہے۔ (فتح الباری: ج ۸/ ص ۶۲۳)

حدیث ۴۸۸۹ میں لفظ لقد عجب الله عزوجل - او ضحك - من فلان

وفلانة، کی تشریح کرتے ہوئے امام بخاریؒ فرماتے ہیں: قال ابو عبد الله: معنى الضحك: الرحمة. علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: قول ابی عبد الله قريب وتأويله على معنى الرضا لفعلمها اقرب واشبه. (اعلام الحديث: ج/۲، ص/۱۳۶۷) وقال ابن حجر: ولم ار ذلك في النسخ التي وقعت لنا من البخاری. (فتح الباری: ج/۸، ص/۶۳۲) یہ عبارت فربری والے نسخے میں ہے، ابن معقل نسفی والے نسخے میں نہیں ہے۔

(۵) باب قول النبي ﷺ لاشخص اغير من الله، فقال عبید الله بن عمرو عن عبد الملك: لاشخص اغير من الله. (كتاب التوحيد قبل حديث: ۷۴۱۶) یہ

روایت ترجمۃ الباب میں تعلیقاً ذکر کی ہے، اور موصولاً جو روایت لائے اس میں لاشخص کے بجائے ولا احد - ولا احد کے کلمات لا کر اشارہ کر دیا ہے صحیح کلمات احد والے ہیں، شخص کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا مناسب نہیں ہے، اسی وجہ سے دوسرے مقامات پر بھی روایت کو لا احد اور لاشیء کے الفاظ سے ہی نقل کیا ہے۔

(حدیث: ۷۴۱۶، ۵۲۲۱، ۱۰۴۴، ۶۶۳۷، ۷۴۰۳)

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب میں لاشخص والے الفاظ سے امام بخاریؒ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ حدیث شریف میں اصل کلمات شخص کے نہیں ہے، یہ صرف راوی عبید اللہ کا فرد ہے۔ (اعلام الحديث: ج/۴، ص/۲۳۴۴)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ عبید اللہ کے علاوہ روات نے بھی لفظ لاشخص نقل کیا ہے۔ واما الخطابی فبنی علی ان هذا التركيب اثبات هذا الوصف لله تعالى فبالغ في الانكار وتخطئة الراوي .

(فتح الباری: ج/۱۲، ص/۴۰۰، شرح تراجم ابواب البخاری للدهلوی: ص/۴۳۵)

معنی پر لفظ کی دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے تقسیم:-

بخاری شریف کا ہر ترجمہ الفاظ کی مختلف دلالات کے اعتبار سے مسائل کے استنباط کی

بہترین مثال پیش کرتا ہے، علمائے کرام نے امام موصوف کی ان دلالات کے استعمال کرنے کی کیفیت کو تفصیلی طور پر ذکر کیا ہے۔ علامہ طاہر الجزائری تراجم بخاری میں حدیث کی دلالت کے مخفی ہونے پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں: فالخفی ربما حصل تناوله بالاختصاص، او بال لزوم. (توجیہ النظر الی اصول الاثر، ج/۱، ص/۲۲۲)

شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کے تراجم کبھی حدیث کے الفاظ کی عبارت سے، کبھی اشارہ یا عموم اور اشارہ سے ہوتے ہیں۔ (شرح تراجم البخاری: ص/۱۹، الابواب والتراجم: ج/۱، ص/۱۳، سیرۃ الامام البخاری للمبارکفوری، ص/۴۲۰)

عبارۃ النص کی مثالیں:

اگلی بحث میں ظاہر اور نص کی جو مثالیں بیان کی ہیں وہ سب عبارتۃ النص کی بھی مثالیں سمجھی جاسکتی ہیں:

(۱) امام بخاری نے باب غسل الرجلین ولا یمسح علی القدمین قائم کر کے اس کو ثابت کرنے کے لئے جو روایت ذکر کی اس میں ویل للأعقاب من النار، مرتین او ثلاثا کے الفاظ سے ایڑی کا دھونا ثابت ہو رہا ہے، اس کا مسح کافی نہیں ہوگا۔ (کتاب الوضوء، حدیث: ۱۲۳) شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: وقد اتی البخاری بالترجمة صریحة لان قصده من هذا الباب الرد علی من زعم ان وظيفة الرجلین المسح دون الغسل. (شرح تراجم ابواب البخاری: ص/۸۴)

(۲) اسی طرح ”باب السلم فی کیل معلوم“ کے ماتحت جو روایت ذکر کی

اس میں صراحةً فلیُسَلِفُ فی کیل معلوم کے الفاظ موجود ہیں۔ (کتاب السلم، حدیث: ۲۲۳۹) اسی طرح اس حدیث شریف کے دوسرے الفاظ سے بھی صراحةً دوسرا ترجمہ قائم کیا ہے۔

اشارۃ النص:

امام بخاریؒ نے اشارۃ النص سے بہت زیادہ استدلال کیا ہے، مثلاً:

(۱) امام بخاری نے باب قائم کیا ہے: باب ما ادى زكاته فليس بكنز؛ لقول النبي ﷺ: ليس فيما دون خمسة اواق صدقة. (كتاب الزكاة، حديث: ۱۴۰۴) حاکم نے مستدرک علی الصحیحین میں اس کو مرفوعاً نقل کی اور فرمایا: ما ادى زكوته فليس بكنز یہ روایت بخاری کی شرط کے مطابق ہے، لیکن شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی ہے، البتہ موقوفائی صحابہ کرام سے مروی ہے۔ (موطا امام مالک: حدیث/ ۵۹۷، مصنف ابن ابی شیبہ: حدیث/ ۱۰۵۱۶، فتح الباری: ج/ ۳، ص/ ۲۷۲)

امام بخاریؒ نے ترجمہ میں اس کو ذکر کر کے دوسری روایت کے اشارہ سے اس روایت کے معنی کی صحت کو ثابت کیا، اشارۃ النص کا حاصل یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد جو مال بچے اس کا خرچ کرنا واجب نہیں ہے۔ اور جب مابقہ مال کا خرچ کرنا واجب نہیں ہے تو مسلمانوں پر اس کے روکنے اور جمع کرنے پر کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا، لہذا وہ اس کنز کے حکم میں داخل نہیں ہے جس کی وعید ”والذین یکنزون الذهب والفضة“ میں ذکر کی گئی ہے۔

امام بخاریؒ نے ”لیس فيما دون خمسة اواق صدقة“ والی روایت سے ترجمہ کو ثابت کیا ہے کہ مطلق کنز (جمع کرنے) کی نفی نہیں ہے بلکہ جس کی زکوٰۃ نہ ادا کی گئی ہو اس پر وعید ہے، حدیث شریف کا مفہوم یہ نکالا کہ پانچ وسق سے زائد میں صدقہ واجب ہے، اس کا تقاضہ یہ ہوا کہ صدقہ نکالے ہوئے مال پر وعید نہیں ہے، لہذا زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد بچے ہوئے مال کو کنز نہیں کہا جاسکتا ہے۔ (فتح الباری: ج/ ۳، ص/ ۲۷۳)

(۲) امام بخاریؒ نے باب ماجاء في بیوت ازواج النبي ﷺ وما نسب

من البيوت اليهن، وقول الله عز وجل وقرن في بيوتكن [الاحزاب: ۳۳] لاتدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم. [الاحزاب: ۵۳] (کتاب فرض الخمس، قبل حديث: ۳۰۹۹) قائم کیا اور اس میں کئی احادیث ذکر کی جو بیوت النبی کی اضافت ازواج کے گھروں کی طرف کر رہی ہیں، احادیث: ۳۰۹۹ تا ۳۱۰۵ میں حضرت عائشہؓ کا فی بیٹی، عند باب ام سلمة، بیت حفصة، من حجرتها، مسکن عائشة او بیت حفصة وغیرہ کے الفاظ ہیں۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ ازواج مطہرات کا سکنی بھی ان کے نفقہ کی طرح ان کی خصوصیات میں داخل ہے اور اس کی وجہ ان کا ہمیشہ اپنے کو ان گھروں میں روکے رکھنا ہے، امام بخاریؒ ان حجروں کی نسبت ازواج مطہرات کی طرف کر کے ان کے دوام استحقاق کو ثابت کرتے ہیں۔ (التواری: ص/ ۱۸۶، ۱۸۷)

امام بخاریؒ نے اس سے قبل ”باب نفقة نساء النبي ﷺ بعد وفاته“ قائم کیا، اور اس میں یہ دلیل ذکر کی کہ ازواج مطہرات کا نفقہ آپ ﷺ کے اس مال میں سے نہیں ہے جس کی وراثت نہیں ہوگی، بلکہ آپ کی وفات کے بعد بھی ازواج مطہرات کو ملے گا۔

حدیث ابو ہریرہؓ: (۳۰۹۶) بطور استدلال کے ذکر کی جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: يَقْتَسِم ورثتي ديناراً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومئونة عاملي فهو صدقة. اس پرسوال یہ پیدا ہوا کہ آپ ﷺ کے چھوڑے ہوئے مکانات بھی صدقہ میں سے ہوں گے یا ازواج مطہرات کے نفقہ میں شامل ہوں گے؟ تو امام بخاریؒ نے یہ باب قائم کر کے واضح کیا کہ یہ حجرات صدقہ میں سے نہیں ہوں گے، البتہ یہ سب صراحۃً ذکر نہیں کیا بلکہ اشارۃً النص سے ثابت کیا ہے۔

امام بخاریؒ کے اشارات کبھی بہت دور کے ہوتے ہیں، یہ استنباس اور

مناسبتِ بعیدہ کے طور پر ہوتے ہیں۔

(۱) باب من ادرك ركعة من العصر قبل الغروب کے ماتحت صریح روایات سے استدلال کرنے کے بعد بطور اشارہ کے دو روایتیں ذکر کرتے ہیں جس میں سے ایک روایت میں مسلمانوں اور یہود و نصاریٰ کی مثال ذکر کی ہے۔

”عن أبي موسى عن النبي ﷺ: مثلُ المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر قومًا يعملون له عملاً إلى الليل، فعملوا إلى نصف النهار، فقالوا: لا حاجة لنا إلى أجرك، فاستأجر آخرين، فقال: أكملوا بقية يومكم، ولكم الذي شَرَطْتُ، فعملوا، حتى إذا كان حين صلاة العصر قالوا: لك ما عملنا، فاستأجر قومًا فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس، واستكملوا أجر الفريقين“۔

(حدیث: ۵۵۸)

علامہ ابن المنیر اس روایت سے ترجمۃ الباب کے استدلال پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حدیث شریف کے لفظ ”فعملنا الى غروب الشمس“ سے پتہ چلتا ہے کہ کام کرنے کا وقت مغرب تک ممتد تھا اور وہ فوت نہیں ہوتا ہے اور اس وقت کے قریب عمل عصر کی نماز ہے، یہ عبارت النص سے ثابت نہیں ہے لیکن اشارہ کی قبیل سے ہے، کیونکہ حدیث مثال ہے، اور اس وقت کے خاص عمل سے مراد نماز نہیں ہے بلکہ قیامت تک کے امت مسلمہ کے تمام اعمال خیر مراد ہیں۔ (التواری، حدیث: ۹۴) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے فضلِ خاص کی وجہ سے دن کے چوتھے حصہ کے عمل کو دن بھر کے عمل کے برابر قرار دیا گیا، اس نے ہی تقاضہ کیا کہ چار رکعت والی نماز جو عصر کی ہے اس کی ایک رکعت نے چاروں رکعت کو وقت میں پانے کے برابر ثواب دیا، اس طرح دونوں عمل چوتھائی ہونے میں مشترک

ہو گئے۔ (فتح الباری: ج ۲، ص ۳۹، مناسبات تراجم البخاری لابن جماعة: ص ۴۸)

(۲) ”باب إذا فاته العيد يصلي ركعتين، وكذلك النساء ومن في البيوت والقرى، لقول النبي ﷺ: (هذا عيدنا أهل الإسلام)، وأمر أنس بن مالك مولاهم ابن أبي عتبة بالزاوية. فجمع أهله وبنه وصلى كصلاة أهل المصر وتكبيرهم، وقال عكرمة: أهل السواد يجتمعون في العيد يصلون ركعتين كما يصنع الإمام، وقال عطاء: إذا فاته العيد صلى ركعتين“.

(كتاب العیدین، قبل حدیث: ۹۸۷)

روی البخاری فی الباب حدیث عائشة ”أن أبا بكر رضي الله عنه دخل عليها وعندها جاريتان في أيام منى تُدَقِّفان وتضربان - والنبي ﷺ مُتَغَشٍّ بثوبه - فانتهرهما أبو بكر، فكشف النبي ﷺ عن وجهه فقال: دعهما يا أبا بكر، فإنها أيام عيد، وتلك الأيام أيام منى، وقالت عائشة: رأيت النبي ﷺ يسترنني وأنا أنظر إلى الحبشة وهم يلعبون في المسجد، فزجرهم عمر، فقال النبي ﷺ: دعهم، (أمنًا بني أرفدة)، يعني من الأمن“ . (حدیث: ۹۸۷، ۹۸۸)

حدیث شریف میں صلاۃ عید کی قضاء کے سلسلے میں صریح عبارت موجود نہیں ہے، امام بخاری نے حضرت انسؓ کے فعل اور تابعین کے اقوال سے استدلال کیا ہے، یہ استدلال اشارہ کے طور پر ہے، اس طور پر کہ عید جب تک تمام مسلمانوں کے لئے باقی ہے وہاں تک ہر عمل مشروع ہے، صلاۃ عید تو اعظم شعائر میں سے ہے۔ علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں:

”موضع الاستدلال من حدیث عائشة: الإشارة بقوله ﷺ: (إنها أيام عيد)، فأضاف نسبة العيد إلى اليوم على الإطلاق؛ فيستوي في إقامتها الفذ، والجماعة، والنساء، والرجال، والله أعلم“ . (المتواری: ص/۱۱۶)

دلالة النص:

(۱) باب كراهية الصلاة في المقابر في عنوان سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت ذکر کی جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے گھروں میں نماز پڑھا کرو، ان کو قبر نہ بناؤ۔ (كتاب الصلوة، حدیث: ۴۳۲)

علامہ ابن جماعہ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے حدیث شریف سے یہ سمجھا کہ مقابر میں نماز نہیں پڑھی جاتی ہے، کیونکہ جن گھروں میں نماز نہیں پڑھی جاتی ہے ان کو آپ ﷺ نے مقابر کے ساتھ تمثیل/تشبیہ دی، فدل مفہومہ علی ان المقابر لیست محلا للصلوة (مناسبات تراجم البخاری، ص/۴۵، المتواری: ص/۸۶) اگرچہ ابن المنیر اور ابن جماعہ نے امام بخاری کے استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ حدیث شریف میں قبور کا لفظ ہے مقابر کا نہیں ہے، اور قبر محل صلوٰۃ نہیں ہے، لہذا مقابر میں کراہت کا استدلال صحیح نہیں ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تاویل کی ہے کہ منطوقاً تو استدلال صحیح نہیں ہے لیکن مفہوماً صحیح ہے۔

(فتح الباری: ج/۱، ص/۵۲۹)

(۲) باب الاسیر او الغریم یربط فی المسجد کے ماتحت حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی ہے۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال: إن عفريتاً من الجن تفلّت عليّ البارحة - أو كلمة نحوها - ليقطع عليّ الصلاة، فأمكنني الله منه، فأردت أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد حتى تصبحوا وتظنّوا إليه كلّكم، فذكرت قول أحيي سليمان ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ [ص: ۳۵] قال روث: فردّه خاسماً . (كتاب الصلاة، حدیث: ۴۶۱)

جب شیطان کو باندھا جائے گا تو وہ قیدی ہوگا، تو ہر قیدی جو اس کی طرح ہوگا اس کو

باندھنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

قال العینی: وبہ مطابقتہ للترجمة في قوله (الاسير) ظاهر، واما في قوله (والغريم) بالمقياس عليه، لان الغريم مثل الاسير في يد صاحب الدين.

(عمدة القاری: ج/۴، ص/۵۳)

(۳) باب الاستماع الى الخطبة کے ماتحت وہ حدیث لائے جو فرشتوں کے خطبہ سننے پر دلالت کرتی ہے، حالانکہ حدیث میں فرشتوں کو خطبہ سننے کا امر نہیں کیا گیا ہے۔

عن ابی ہریرہ رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: "إذا كان يوم الجمعة وَفَقَتِ الْمَلَائِكَةُ عَلَى بابِ الْمَسْجِدِ يَكْتُبُونَ الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلَ، وَمِثْلَ الْمُهِجَّرِ كَمِثْلِ الَّذِي يُهْدِي بَدَنَةً، ثُمَّ كَالَّذِي يُهْدِي بَقْرَةً، ثُمَّ كِبْشًا، ثُمَّ دَجَاجَةً، ثُمَّ بَيْضَةً، فَإِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ طَوُّوا صُحُفَهُمْ وَيَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ". (حدیث: ۹۲۹)

مولانا مبارکپوری اس مثال کو دلالت النص سے استدلال کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ فرشتے جمعہ کے روز مسجد کے دروازے پر کھڑے ہو کر اول آنے والے لوگوں کا ثواب لکھتے ہیں، لیکن امام کے خطبہ کے لئے نکلنے پر وہ خطبہ سننے کے لئے اپنے صحائف لپیٹ دیتے ہیں تو مسلمانوں کو بدرجہ اولی خطبہ سننے کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ (سیرۃ الامام البخاری: ص/۴۲۴)

(۴) امام بخاریؒ باب لا يسأل اهل الشرك عن الشهادة وغيرها کے ماتحت امام شافعیؒ ابو ہریرہؓ کے اقوال کے ساتھ حدیث بھی ذکر کرتے ہیں:

وقال الشعبي: لا تحوز شهادة أهل الملل بعضهم على بعض، لقوله عز وجل ﴿فَاَعْرِضْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ [المائدة: ۱۴]، وقال أبو هريرة عن النبي ﷺ: لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقلوا ﴿إِنَّا آمَنَّا بِاللَّهِ

وَمَا أُنْزِلَ ﴿البقرة: ۱۳۶﴾، الآية .

روی فی الباب حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما قال: ”یا معشر المسلمین! کیف تسألون أهل الكتاب و کتابکم الذی أنزل علی نبیہ ﷺ أحدث الأخبار باللہ، تقرؤنہ لم یُشَبَّ؟ وقد حدّثکم اللہ أن أهل الكتاب بدّلوا ما کتب اللہ وغیروا بأيديهم الكتاب فقالوا: ﴿هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ۷۹]، أفلا ینهاکم بما جاءکم من العلم عن مُساءَ لَهم؟ ولا واللہ ما رأینا منهم رجلاً قطّ یسألکم عن الذی أنزل علیکم“. (حدیث: ۲۶۸۵)

یہ آیات و حدیث یہود کے قولی طور پر جھوٹا ہونے کی وضاحت کرتی ہیں لیکن ان کی گواہی قبول کرنے کے سلسلے میں خاموش ہیں، لیکن جبکہ شہادت کا تعلق بھی قول سے ہی ہے، اور دوسرے اقوال کے مقابلے اس میں صدق کا زیادہ مطالبہ ہوتا ہے، لہذا ترجمۃ الباب میں شہادت کا لفظ ذکر کیا۔ (فتح الباری: ج/۵، ص/۲۹۲)

(۵) باب اجابة الحاكم الدعوة ، وقد اجاب عثمان بن عفان عبدا للمغيرة بن شعبة کے ماتحت حدیث عام ”فکّوا العانی واجیبوا الداعی“ ذکر کی۔ اس روایت میں سب کو ایک دوسرے کی دعوت قبول کرنے کی ترغیب دی ہے، حاکم کی تخصیص نہیں ہے، لیکن نص کے عموم اور لغوی دلالت سے حاکم و غیر حاکم شامل ہونا سمجھا جاسکتا ہے۔ (کتاب الاحکام: حدیث: ۷۱۷۳)

اقتضاء النص:

امام بخاریؒ نے اقتضاء النص سے بھی بہت سے مسائل کا استنباط کیا ہے۔

(۱) باب من باع ثماره أو نخله أو أرضه أو زرعهُ، وقد وجب فيه العُشْرُ أو الصدقة، فأدى الزكاة من غيره، أو باع ثماره ولم تجب فيه الصدقة،

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: لَا تَبِيعُوا الثَّمَرَةَ حَتَّى يَبْدُوَ صِلَاحُهَا، فَلَمْ يَحْظُرِ الْبَيْعَ بَعْدَ الصَّلَاحِ عَلَى أَحَدٍ، وَلَمْ يُخَصَّصْ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ مِمَّنْ لَمْ تَجِبْ.

(کتاب الزکاة، حدیث: ۱۴۸۶)

ترجمہ الباب کا لفظ ”فادی الزکاة من غیرہ“ حدیث شریف کے مقتضی سے ثابت کیا ہے نہ کہ نص یا ظاہر سے، حاصل یہ کہ حدیث شریف میں پھلوں کی بیچ بدو صلاح سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا ہے، گویا بدو صلاح کے بعد بیچنا جائز ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ اسی وقت عشر یا زکوٰۃ واجب ہوئے ہوں، اس شخص کے لئے بدو صلاح کی بنیاد پر جب بیچنا جائز ہوا تو اس نے اداء زکوٰۃ سے پہلے ہی بیچ دیا، تو اب وہ زکوٰۃ کی ادائیگی دوسرے پھلوں یا ان کی قیمت کے ذریعہ ہی کرے گا۔ حدیث شریف میں وجوب زکوٰۃ یا عدم وجوب کی صورت میں سے کسی کی بیچ کے لئے تخصیص نہیں فرمائی گئی ہے، بلکہ مطلقاً بدو صلاح کے بعد جواز معلوم ہوا ہے۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں: **ووجه الاستدلال: اجازتہ للبیع بعد بدو الصلاح، وهو وقت الزکاة ولم یُقَدِّد الجواز بتزکیتها من عینھا؛ بل عم واطلق فی سیاق البیان . (المتواری، ص/۱۳۲)**

اور حافظ ابن حجرؒ بھی فرماتے ہیں: **”وأما قوله (فادی الزکاة من غیرہ) فلا ینہ إذا باع بعد وجوب الزکاة فقد فعل أمراً جائزاً کما تقدم، فتعلقت الزکاة بذمته، فله أن یعطيهما من غیره أو یخرج قيمتها على رأي من یجيزه، وهو اختیار البخاری کما سبق“ . (فتح الباری: ج/۳، ص/۳۵۲)**

(۲) باب من قال: لا نکاح الا بولی: لقوله تعالى ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمْ

النِّسَاءَ فَلَنْ تَعْلُوهُنَّ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: ۲۳۲] ، فدخل فيه الثیب، وكذلك

البکر، وقال: ﴿وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة: ۲۲۱]، وقال:

﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ﴾ [النور: ۳۲]. (کتاب النکاح، حدیث: ۵۱۲۷)

یہ روایت امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق نہیں ہے تو آپ نے اس کی تائید کے لئے ان آیات کے مقتضی کو ذکر کیا جس میں ضمیر ولی کی طرف لوٹ رہی ہے جیسے فلا تعصلوهن، ولا تنکحوا، انکحوا، یہ آیات اولیاء سے خطاب کر رہی ہے۔ اسی طرح امام بخاریؒ نے دیگر روایات کو بھی اقتضاءً ذکر کیا جو اولیاء سے متعلق ہیں۔

(کتاب النکاح، حدیث: ۵۱۲۷-۵۱۳۰)

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ”لا نکاح الا بولی“ والی روایت سے اس وقت استدلال ہوگا جبکہ حدیث کی نفی کو صحت کے لئے مانا جاوے، اور اگر نفی کمال مانا جاوے تو دیگر دلائل کی ضرورت ہوگی اور انہیں دلائل کو امام بخاریؒ نے آیات و احادیث کے طور پر ذکر کیا ہے۔ (فتح الباری: ج/۹، ص/۱۸۴)

(۳) باب تزویج المعسر الذي معه القرآن والاسلام کے ماتحت حضرت سہلؒ کی روایت ذکر کی جس کو دوسرے باب میں تفصیلاً بھی بیان کی ہے، جس میں صحابیؒ کو شادی کرنے کے لئے کچھ نہ ہونے کی صورت میں قرآن کے یاد ہونے کا سوال کیا، ان کے یاد ہونے پر فرمایا: ”املكنا كما بما معك من القرآن“۔ (کتاب النکاح، حدیث: ۵۱۲۱)

اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کی وہ روایت جس میں ایک غزوہ میں انہوں نے عورتیں نہ ہونے کی صورت میں خُصّی ہونے کی اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے منع فرمایا۔ (حدیث: ۵۰۷۱) اس حدیث سے استدلال کا اقتضاء یہ ہے کہ آپ نے خُصّی ہونے سے منع فرما کر نکاح کی ترغیب دی، اب اگر تنگ دست آدمی اس کی وجہ سے شادی نہ کرے تو خُصّی ہونا لازم آئے گا، جس کی ممانعت فرمائی گئی ہے، یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی۔ (المتواری: ص/۲۸۷)

مفہوم مخالف سے استدلال:

امام بخاریؒ نے بہت سے تراجم میں نص کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہوئے احکام ثابت کئے ہیں، مثلاً:

(۱) باب العشر في ما يسقى من السماء والماء الجاري ، ولم ير عمر ابن عبد العزيز في العسل شيئاً . (كتاب الزكاة ، قبل حديث: ۱۴۸۳) ، وروى فيه حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ”عن النبي ﷺ أنه قال: فيما سَقَتِ السماء والعيون أو كان عَثْرِيًا العشرُ، وما سقي بالنَّضْحِ نصفُ العشرِ“. (حديث: ۱۴۸۳)

امام بخاریؒ کا استدلال حدیث کے ذریعہ شہد پر زکوٰۃ کی نفی کرنے کا ہے، اور یہ مفہوم مخالف کی دلالت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں عشری اشیاء کا صراحتہ ذکر ہے، لیکن شہد کا ذکر نہیں ہے۔ امام موصوف نے ترجمۃ الباب میں شہد کا ذکر کر کے یہ ذکر کرنا چاہا کہ حدیث عشری اشیاء کے بیان میں خاص ہونے کے باوجود شہد میں عشر کا ذکر نہیں ہے اور شہد ماسقت السماء والعیون میں سے بھی نہیں ہے تو حدیث شریف کے مفہوم مخالف سے اس میں عشر کی نفی معلوم ہوتی ہے۔ (المتواری: ص/۱۳۰)

(۲) باب فضل القرآن على سائر الكلام کا عنوان قائم کر کے اس میں دو روایتیں ذکر کی، جن میں سے ایک میں نیک اور فاجر قرآن شریف پڑھنے والے کی فضیلت اور نہ پڑھنے والے کی شاعت کی مختلف قسم کے پھلوں سے تمثیل پیش کی گئی اور دوسری روایت میں امت محمدیہ اور یہود و نصاریٰ کے دن کے مختلف حصوں میں اپنے اپنے عمل و اجرت کے اعتبار سے ہونے والے فرق کو ذکر کیا گیا۔ (کتاب فضائل القرآن حدیث: ۵۰۲۰-۵۰۲۱)

ان دونوں روایتوں میں قرآن کریم کی فضیلت پر منطوق دلالت کرنے والے الفاظ مصرح نہیں ہے، مفہوم مخالف کے طور پر ہی ثابت ہو رہے ہیں، کیونکہ قرآن شریف پڑھنے

والے کی فضیلت اور نہ پڑھنے والے کی عدم فضیلت دلالت کرتی ہے کہ پڑھنے والا شریعت میں پسندیدہ ہے اور دوسرا ناپسندیدہ ہے، گویا ان کو یہ فضیلت قرآن کریم کی وجہ سے ملی ہے جو قرآن کی افضلیت کو ثابت کرتا ہے۔
علامہ ابن المیر فرماتے ہیں:

وجه مطابقة الحديث للترجمة أنه وصف حامل القرآن والعامل بالكمال، وهو اجتماع المنظر والمخبر، ولم يُثبت هذا الكمال لحامل غيره من الكلام، ووصف في الحديث الثاني فضل الأمة وخصوصيتها على سائر الأمم، وما اختُصَّت إلا بالقرآن؛ دل على أنه السبب في فضلها. (التواری: ص/۳۹۷، ۳۹۸)
وقال ابن حجر: ”ومطابقة الحديث الأول للترجمة من جهة ثبوت فضل قارئ القرآن على غيره فيستلزم فضل القرآن على سائر الكلام كما فضل الأترج على سائر الفواكه“. (فتح الباري: ج/۹، ص/۶۷)

مفہوم مخالف سے قوی دلیل موجود ہونے کی صورت میں اس کو چھوڑ دینا:-
مفہوم مخالف چونکہ صریح النص سے ثابت نہیں، لہذا جب اس کا معارضہ اپنے سے قوی دلیل کے ساتھ ہوگا تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

(۱) باب الاغتباط في العلم والحكمة کے ماتحت حضرت عمرؓ کا قول
وقال عمر: تفقهوا قبل ان تسودوا، نقل کر کے امام بخاریؒ اس کی وضاحت کرتے ہیں:
وبعد ان تسودوا، وقد تعلّم اصحاب النبي ﷺ في كِبَرٍ سنّهم. (کتاب العلم قبل
حدیث: ۷۳) حدیث عمرؓ کے قول کا مفہوم مخالف یہ تھا کہ سیادت کے بعد حصول علم نہیں کر سکتے،
امام بخاریؒ نے اس کو رد کر دیا۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۱۶۶)

(۲) باب الشهادة سبع سوى القتل کے تحت حدیث ذکر کی ہے :
عن ابی هريرة رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: الشهداء خمسة :

المطعمون والمبطون والغرق وصاحب الهدم والشهد في سبيل الله. (حدیث: ۲۸۲۹) وحديث ”أنس بن مالك رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال: الطاعون شهادة لكل مسلم“. (حدیث: ۲۸۳۰)

حدیث میں ذکر کردہ عدد کا مفہوم مخالف اس سے زائد کی نفی کرتا ہے، تو امام بخاری نے ترجمۃ الباب سے اس کی نفی کی ہے۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ شہادت صرف قتل میں ہی منحصر نہیں ہے بلکہ اس کے دوسرے بھی اسباب ہیں، پانچ والی روایت ان کی شرط کے مطابق ہے اور سات والی ان کی شرط کے مطابق نہیں ہے تو ترجمہ کے ذریعہ حصر کی نفی کر کے عموم کو ذکر کیا۔ (المتواری: ص/۱۵۹)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں جید طرق سے بیس سے زیادہ اوصاف کے لوگوں کے شہید ہونے کی روایتیں ملی ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان میں سے چودہ صفات کو ذکر کیا ہے۔ (فتح الباری: ج/۶، ص/۴۳) سات خصلتوں والی روایت موطا مالک میں موجود ہے۔ (حدیث: ۵۵۴)

(۳) باب عقوق الوالدین من الكبائر کے ماتحت صریح روایتیں ذکر کی ہیں اور تیسری روایت جو صرف والدہ کی نافرمانی کی حرمت پر دلالت کرتی ہے، اس کو بھی ذکر کیا ہے؛ جس کے مفہوم مخالف سے والد کی نافرمانی کا جواز معلوم ہوتا ہے تو امام بخاریؒ نے مفہوم مخالف کی نفی کرنے کے لئے والد کی نافرمانی کی حرمت پر دلالت کرنے والی روایت بھی ذکر کی۔ (کتاب الادب: حدیث/ ۵۹۷۵ تا ۵۹۷۷) اور ترجمۃ الباب سے اس کی طرف اشارہ کیا؛ تاکہ والدہ کا حصر نہ سمجھا جاوے۔

مفہوم مخالف کو لغو قرار دینے والی عبارتیں:-

(۱) باب ذکر البیع والشرء علی المنبر فی المسجد (کتاب الصلوۃ: حدیث/

۴۵۶) سے امام بخاریؒ کی یہ مراد نہیں ہے کہ بیع و شراء مسجد میں اور منبر پر سے ہو، بلکہ مراد یہ ہے کہ بیع اور بیع کے احکام کو منبر اور مسجد میں بیٹھ کر بیان کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ اس میں حضرت بریرہؓ کے آقاؤں کی طرف سے ولاء کی غلط شرط لگانے کی آپ ﷺ نے نفی فرمائی ہے۔

(۲) باب تحريم الخمر في المسجد (كتاب البيوع، حديث: ۲۲۲۶) کے مفہوم مخالف کا اعتبار کریں تو گویا امام بخاریؒ حرمت کو صرف مسجد میں مقید کرتے ہیں، مسجد کے علاوہ کی حرمت کی نفی کرتے ہیں، حالانکہ یہ امام بخاریؒ کا مقصد نہیں ہے کیونکہ اس کے بعد والے باب ”باب تحريم التجارة في الخمر“ کے ذریعہ مطلق شراب کی تجارت کی نفی کرتے ہیں بلکہ امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ مسجد میں شراب کے احکام کو بیان کیا جاسکتا ہے، گویا مضاف محذوف ہے: باب ذکر تحريم الخمر. (فتح

الباری: ج/۱، ص/۵۵۴)

عام و خاص سے استنباط میں امام بخاریؒ کا منہج:-

امام بخاریؒ عام و خاص کی دلالت کے سلسلے میں بہت اہتمام سے کام لیتے ہیں اور اکثر اس کی طرف اشارہ و تنبیہ فرما کر نصوص میں تطبیق بھی دیتے ہیں، شاہ ولی اللہ، حضرت شیخ زکریاؒ اور مبارک پوریؒ نے بھی کئی مقامات پر ان کے اس اہتمام کا ذکر کیا ہے۔ (شرح تراجم

ابواب البخاری، ص/۲۲، الابواب والتراجم، ص/۱۲، سیرۃ الامام البخاری، ص/۱۹۶)

(۱) باب قول النبي ﷺ أُحِلَّتْ لَكُمْ الْغَنَائِمُ، وقال الله عز وجل: وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها. [الفتح: ۲۰۱] وهي للعامة حتى يُبَيِّنَهُ الرسول. (كتاب فرض الخمس قبل حديث: ۳۱۱۹)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: (فهي للعامة) اي الغنيمة لعوم المسلمين ممن قاتل، قوله (حتى يبينه الرسول) اي حتى يبين الرسول من يستحق ذلك ممن لا يستحقه، وقد وقع بيان ذلك بقوله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ

لِلَّهِ خُمُسُهُ ﴿﴾ (فتح الباري: ج/۶، ص/۲۲۰)

(۲) باب من خصّ بالعلم قوما دون قوم كراهية ان لا يفهموا، وقال على: حدثوا الناس بما يعرفون، اتحبون ان يكذب الله ورسوله .

(كتاب العلم قبل حديث: ۱۲۷)

اس کے بعد حضرت معاؤ کی روایت ذکر کی ہے جس میں آپ ﷺ نے کلمہ شہادت کی تصدیق کرنے پر جہنم کے حرام ہونے کی بشارت دی ہے، حضرت معاؤ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں لوگوں کو اس کی خوشخبری نہ سناؤں؟ تو آپ ﷺ نے منع فرمایا کہ لوگ اس پر بھروسہ کر کے دوسرے اعمال نہیں کریں گے۔

(۳) باب هل يشتري الرجل صدقته؟ ولا بأس ان يشتري صدقته غيره، لان النبي ﷺ انما نهى المتصدق خاصة عن الشراء ولم ينه غيره.

(كتاب الزكاة، قبل حديث: ۱۴۸۹)

آپ ﷺ نے حضرت عمرؓ کو اپنے صدقہ کئے ہوئے گھوڑے کو خریدنے سے اس لئے روکا ہے کہ اس میں ہدیہ واپس لینے کا وہم تھا، نہ کہ دوسرے کسی کو۔

(۴) باب توريث دور مكة ويبيعها وشرائها، وان الناس في المسجد الحرام سواء خاصة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَكْفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ۲۵]، البادي: الطاري، مَعْكُوفًا: مَحْبُوسًا. (قبل حديث: ۱۵۸۸)

وقال: البخاري: ”باب هل يَخُصُّ شَيْئًا مِنَ الْأَيَّامِ“. (قبل حديث: ١٩٨٧)
 حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے مسجد حرام کی قید لگائی، یعنی برابر ہی صرف
 مسجد میں ہے، مکہ مکرمہ کے بقیہ مقامات میں نہیں، امام ابو حنیفہؒ نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔ یعنی
 مکہ مکرمہ کے مکانات اور وراثت کی ممانعت فرمائی ہے۔

(الابواب والتراجم: ج: ٣، ص: ١٤٢)

جب تک خصوص کی دلیل معلوم نہ ہو وہاں تک عام کو اپنے عموم پر ہی باقی رکھنا:-
 امام بخاریؒ فقہی قاعدہ ”الاصل بقاء العام على عمومہ، وانه لا يخصص مالم
 يرد دليل من الشرع على تخصيصه“ کی طرف متوجہ کرتے ہیں، جیسے کہ وہی للعامۃ
 حتیٰ یبینہ الرسول ﷺ کی عبارت دلالت کرتی ہے۔ اس قاعدہ کی تطبیق کئی مثالوں کے
 ذریعہ واضح کرتے ہیں۔

(١) ”باب سواك الرطب واليابس للصائم، ويؤذ عن عامر بن
 ربيعة قال: (رأيت النبي ﷺ يستاك وهو صائم، مالا أخصي أو أعذ)، وقال أبو
 هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند
 كل وضوء)، ويروى نحوه عن جابر وزيد بن خالد عن النبي ﷺ، ولم يخص
 الصائم من غيره، وقالت عائشة عن النبي ﷺ. (السواك مطهرة للفم، مرصاة
 للرب) وقال عطاء وقتادة: يتبلغ ريقه“. (كتاب الصوم، قبل حديث: ١٩٣٤)

امام بخاریؒ اس باب میں حضرت عثمانؓ کی وضوء کی کیفیت والی روایت لائے جس
 میں مسواک کا ذکر نہیں ہے۔ (حدیث: ١٩٣٣) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ سے امام
 بخاری ان حضرات (مالکیہ و شعی) کا رد فرماتے ہیں جو روزہ دار کے لئے گیلے (تر) مسواک
 کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اس سے پہلے محمد ابن سرین کے قیاس کو بھی ذکر کر چکے ہیں۔ (قبل

حدیث: ۱۹۳۰) حضرت عثمان والی روایت میں بھی روزہ دار اور غیر روزہ دار کا فرق نہیں کیا گیا ہے۔ (فتح الباری: ج/۴، ص/۱۵۸)

روایت کے الفاظ ”رأيت النبي ﷺ يستاك وهو صائم ما لا أحصي ولا أعد“ پر گفتگو کرتے ہوئے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں : ومناسبة للترجمة اشعاره بملازمة السواك ، ولم يخص رطبا من يابس ، وهذا على طريقة المصنف في ان المطلق يسلك به مسلك العموم ، او ان العام في الاشخاص عام في الأحوال ، وقد اشار الى ذلك بقوله في اواخر الترجمة المذكورة: (ولم يخص صائما من غيره) اي ولم يخص ايضا رطبا من يابس . (فتح الباري: ج/۴، ص/۱۵۸، المتواری: ص/۱۳۸)

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ عموم و اطلاق کی دلالت ان کے اصلی مفہوم کے اعتبار سے (بغیر تخصیص و تنقید کے) عام حالات میں مراد لیتے ہیں؛ بلکہ تخصیص نہ ہونے کی شکل میں عموم و اطلاق کی دلالت میں توسع سے کام لیتے ہیں اور عدم تخصیص سے استدلال پر ہی اکتفاء نہیں فرماتے ہیں بلکہ خاص کے ذریعہ عام پر بھی استدلال کرتے ہیں، یہ بھی قیاس کی ہی ایک قسم ہے جیسے کہ محمد بن سیرین کے ترمسواک سے پانی پر استدلال کرنے کے قیاس کو ذکر کیا۔

(۲) باب يحلف المدعى عليه حيثما وجبت عليه الميمنة، ولا يُصرف من موضع إلى غيره، قَضَى مَرَوَانُ بِالْيَمِينِ عَلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَلَى الْمَنْبَرِ، فَقَالَ: أَحْلِفْ لَهُ مَكَانِي، فَجَعَلَ زَيْدٌ يَحْلِفُ، وَأَبَى أَنْ يَحْلِفَ عَلَى الْمَنْبَرِ، فَجَعَلَ مَرَوَانُ يَعْجَبُ مِنْهُ، وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينُهُ) (رواه البخاري بإسناده مع قصته رقم: ۲۵۱۵)، ولم يخص مكاناً دون مكان. (كتاب الشهادات: قبل حديث/ ۲۶۷۳)

مروان نے حضرت زید بن ثابتؓ سے منبر پر حلف لینے کا فیصلہ کیا، آپ نے منبر پر کھڑے ہونے سے انکار کیا۔ امام بخاریؒ حضرت زیدؓ کے انکار سے عدم وجوب کی دلیل ثابت کر رہے ہیں اور آپ ﷺ کے ارشاد شہادك اویمینه سے بھی استدلال فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس روایت میں کسی جگہ کی تخصیص نہیں فرمائی ہے، امام بخاری کے ترجمۃ الباب سے بھی عدم وجوب ثابت ہو رہا ہے۔

حنابلہ اور احناف کا یہی مسلک ہے جبکہ دیگر ائمہ مدینہ منورہ میں منبر کے پاس اور مکہ مکرمہ میں مقام ابراہیم اور حجر اسود کے درمیان اور دیگر مقامات میں جامع مسجد میں گواہی کو وجوبی قرار دیتے ہیں۔ (فتح الباری، ج ۵/ج ۲۸۵)

امام بخاریؒ نے حدیث شریف کے عموم و اطلاق کی بنیاد پر مکان کی قید کو خارج قرار دیا ہے۔

(۳) باب قول الله عزوجل ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ﴾ کے ماتحت چند تابعین کے اقوال نقل کئے جنہوں نے مریض کی طرف سے ہونے والے قرض کے اقرار کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، اس کے ساتھ ”قال بعض الناس“ کہہ کر احناف کا قول نقل کیا۔ لایحوز اقراره لسوء الظن به للورثة یعنی احناف اجنبی کے لئے مریض کے اقرار کے جواز کے قائل ہیں اور ورثاء کے لئے اقرار کو ناجائز کہتے ہیں۔ چند دلائل ذکر کر کے فرماتے ہیں: فلم یخص وارثا ولا غیرہ۔ (کتاب الوصایا، قبل حدیث: ۲۷۴۹) استدلال یہ ہے کہ آیت کریمہ میں وصیت و قرض کو میراث پر مقدم کیا گیا ہے اور کوئی تفصیل ذکر نہیں کی ہے، البتہ وارث کے لئے وصیت کی نفی لاوصیۃ لوارث سے ہو گئی ہے، قرض کا حکم اپنی حالت پر باقی رہے گا، یعنی آیت کا عمومی حکم قرض کے حق میں باقی رہے گا اور دلیل تخصص نہ ہونے کی وجہ سے ورثاء کے حق میں خاص نہ ہوگا۔

(۴) ”باب إذا وقف شيئاً قبل أن يذفعه إلى غيره ؛ ، فهو جائز ، لأنَّ عمر رضي الله عنه أوقف فقال: لا جناح على من وليه أن يأكل ، ولم يخص إن وليه عمر أو غيره ، وقال النبي ﷺ لأبي طلحة : أرى أن تجعلها في الأقربين ، فقال: فقسّمها في أقاربه وبنِي عمّه “ . (كتاب الوصايا ، بعد حديث: ۲۷۵۵)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی مراد یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے وقف کیا، اس کے بعد شرط لگائی تو آپ ﷺ نے ان کے قبضے سے نکالنے کا حکم نہیں فرمایا، یہ وقف پر موقوف علیہ کے قبضہ کے بغیر وقف صحیح ہونے کی دلیل ہے، یہی جمہور کا مسلک ہے۔ امام مالکؒ قبضہ کے بغیر وقف کی تمامیت کا انکار فرماتے ہیں اور یہی امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے۔ (فتح الباری، ج/۵، ص/۳۸۴) اسی طرح عموم کا ترجمہ: باب من باع ثماره او نخله او ارضه او زرعہ اور روایت ولم يخص من وجب عليه الزكاة ممن لم يجب (كتاب الزكاة حديث: ۱۴۸۶) اور باب العرض في الزكاة (كتاب الزكاة) اور روایت فلم يستثن صدقة الفرض من غيرها اور ولم يخص الذهب والفضة من العروض (حديث: ۱۴۴۸) کے کلمات بھی عموم کو ثابت کرتے ہیں، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ اس قسم کی مثالوں میں فرماتے ہیں: والبخاري فيما عرف بالاستقراء من طريقته يتمسك بالمُطْلَقَاتِ تمسك غيرہ بالعمومات . (فتح الباري: ج/۳، ص/۳۱۳)

جبکہ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کا اس قسم کی مثالوں میں لم يخص فرمانا لم يفرق کے معنی میں ہے۔ (فيض الباري: ج/۳، ص/۵۰)

عام سے استدلال کی مثالیں:-

بعض فقہی مسائل میں عمومی دلائل کے ساتھ کچھ دیگر خصوص کے دلائل بھی پائے جاتے ہیں، علمائے کرام کی ایک جماعت اس میں کسی دلیل خصوصی یا دیگر عمومات سے

استدلال کرتے ہوئے تخصیص کے قائل ہیں۔ امام بخاریؒ دلیل مخصص کو کمزور قرار دیتے ہوئے اس کی نفی کرتے ہیں۔

(۱) باب سنة الجلوس في التشهد ، و كانت ام الدرداء تجلس في

صلاتها جلسة الرجل ، و كانت فقيهة. (كتاب الأذان ، قبل حديث: ۸۲۷)

حديث ابن عمر رضي الله عنهما ، والشاهد فيه قوله: ”إنما سنة الصلاة

أن تنصب رجلك اليمنى وتثنى اليسرى“. (حديث: ۸۲۷)

حديث أبي حميد الساعدي في نفر من أصحاب رسول الله ﷺ وذكر

صلاة النبي ﷺ ومنها هيئة التورك في التشهد الأخير. (حديث: ۸۲۸)

امام بخاریؒ مرد و عورت کے لئے قاعدہ میں تورك کے عموم کو ثابت کرتے ہوئے

دور و ایتیں لائے اور حضرت ام الدرداء کے عمل سے ترجمۃ الباب کو مؤکد کیا۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کا طریقہ ہے کہ جب دلیل عام ہو اور اس کے

عموم پر بعض علماء نے عمل کیا ہو تو اس کو ترجیح دیتے ہیں اگرچہ اس کے ساتھ دیگر دلائل بھی ذکر

کرتے ہیں۔ (فتح الباری: ج ۲/ ص ۳۰۶)

(۲) باب اخذ الصدقة من الاغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا

(كتاب الزكاة قبل حديث: ۱۴۹۶) کے ماتحت حضرت معاذؓ کی یمن بھیجنے والی روایت کو ذکر کیا

اور اس کے کلمات ”فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فتد

على فقرائهم“ سے استشہاد بھی کیا۔ روایت کے ظاہری الفاظ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس

علاقے کے فقراء ہی پر زکوۃ تقسیم کی جائے لیکن امام بخاریؒ نے اس کو عموم مسلمین کے لئے

سمجھا۔

قال ابن المنير: لان الضمير في الجميع يعود على المسلمين ، فأى فقير

منهم ردت فيه الصدقة في اى جهة كان ، فقد وافق عموم الحديث ، فتأملہ .

(المتواری : ص/۱۳۳)

خاص سے استدلال کی مثالیں :-

(۱) باب ما يكره من السمر بعد العشاء (كتاب مواقيت الصلاة قبل حديث:

۵۹۹ھ) کے ماتحت عام روایت لائے جس کے کلمات ”وكان يكره النوم قبله والحديث بعده“ ہے، حدیث شریف کے عموم سے رات کو باتیں کرنا مطلقاً منع ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ترجمہ میں سمر کا لفظ لا کر تنبیہ فرمادی کہ یہ حکم سمر کے ساتھ خاص ہے، پھر تخصیص کے دلائل اور سمر کی جائز اقسام کو دیگر ابواب میں واضح کیا۔ ایک باب ”باب السمر في الفقه والخير بعد العشاء“ کا قائم فرما کر رات کے ایک بڑے حصے تک انتظار صلاۃ کے بعد نماز پڑھانا اور پھر خطبہ میں انتظار صلاۃ کی فضیلت ذکر کرنا ذکر کیا ہے، دوسری روایت میں بھی عشاء بعد آپ ﷺ کا ایک ارشاد کہ اس وقت جو لوگ زندہ ہیں وہ سو سال کے بعد زندہ نہیں رہیں گے۔ (کتاب مواقيت الصلاة حديث: ۶۰۱) اس میں بھی خیر وفقہ دونوں کی تخصیص فرمادی۔ ایک اور باب بھی تخصیص کا قائم فرمایا: باب السمر مع الضيف والاهل. (كتاب مواقيت الصلاة، حديث: ۶۰۲) اور اس میں حضرت ابو بکر اور ان کے صفہ کے مہمانوں کا قصہ ذکر کیا ہے، یہ سب بھی رات کو ہی پیش آیا تھا۔ ذلك كله في معنى السمر لانه مشتمل على مخاطبة وملاطفة ومعابة. (فتح الباری: ج/۲، ص/۷۶)

(۲) باب قول النبي ﷺ (يعذب الميت ببعض بكاء اهله عليه) إذا

كان النوح من سنته ، لقول الله تعالى ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحریم: ۶] ، وقال النبي ﷺ (كلکم راعٍ ومسؤولٌ عن رعیتہ) ، فإذا لم يكن من سنته؛ فهو كما قالت عائشة رضي الله عنها: ﴿وَلَا تَزُرُ وَازِرَةً وَزُرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ۱۶۴] ،

وہو كَقَوْلِهِ: ﴿وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ ذُنُوبًا ﴿١٨﴾ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ﴾ [فاطر: ١٨]، وما يُرَخِّصُ مِنَ الْبُكَاءِ مِنْ غَيْرِ نَوْحٍ، وقال النَّبِيُّ ﷺ (لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا إِلَّا كَانَتْ عَلَىٰ ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دِمِهَا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ)۔

(کتاب الحناظر، قبل حدیث: ۱۲۸۴)

امام بخاریؒ نے اس باب میں سات احادیث ذکر کی ہے، ان میں ترجمہ والی روایت بھی شامل ہے، اس روایت میں لفظ بعض کے ذریعہ دوسری عمومی روایات (إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه) (حدیث: ۱۲۸۶، ۱۲۸۸، ۱۲۹۰) کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں اس روایت کو ذکر کر کے دیگر عمومی روایات کی تخصیص کو واضح کیا ہے، اس سلسلے میں دیگر دلائل بھی ذکر کئے ہیں، کوئی کسی دوسرے کے فعل و عمل کا ذمہ دار نہیں ہے، اور اگر وہ کسی کے عمل میں سبب بن رہا ہے تو اس کا بھی مواخذہ ہوگا، دونوں دلائل کے لئے احادیث بھی ذکر کرتے ہیں۔

لفظ کا عموم اور سبب کا خصوص:-

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لان الحجية في النصوص؛ لا في اسبابها ولا في بواعثها، وقد تكون اسباب النزول طريقا لتفسيرها، ولكنها لا تصلح طريقا لتخصيصها. (اصول الفقه: ۱۶۶)

اصولیین کے یہاں قاعدہ ہے کہ عام نصوص سے عموم ہی مراد ہوتا ہے، اگرچہ اس کا سبب نزول خاص ہو، وہ صرف اس واقعہ تک منحصر نہیں رہتا ہے الا یہ کہ دلیل سے اس کے سبب نزول کے ساتھ حصر ثابت ہو جائے۔

(۱) امام بخاریؒ نے آیت کریمہ ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى

مِنْ رَأْسِهِ فَفَدِيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نَسْكَ﴾ [البقرة: ۱۹۶] کے ماتحت حضرت کعب

بن عجرہ کی روایت ذکر کی جن کو سر میں جو وغیرہ کی تکلیف تھی اور آیت کی طرح ہی فدیہ کا ذکر کیا، آپ نے عموم والا ترجمہ قائم کیا، دوسری جگہ بھی اس روایت کو ذکر کیا اس میں حضرت کعب بن عجرہ کے الفاظ بھی نقل کئے: فنزلت فی خاصة وهی لکم عامة۔ (کتاب المحصر

حدیث: ۱۸۱۴، کتاب التفسیر حدیث: ۴۵۱۷)

(۲) امام بخاریؒ متنبہ فرماتے ہیں کہ کبھی حادثہ یا سوال خاص ہوتا ہے لیکن جواب سوال سے زیادہ عام ہوتا ہے، چنانچہ ”باب من اجاب السائل باكثر مما سأله“۔ (کتاب العلم قبل حدیث: ۱۳۴) کے ماتحت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر کی، جس میں ایک آدمی نے آپ ﷺ سے محرم کے لباس کے متعلق دریافت کیا تو جواب میں آپ ﷺ نے قمیص، عمامہ، سروال، بُرُس، ورس وزعفران لگے ہوئے کپڑے وغیرہ کی نفی کی اور نعلین نہ ہونے کی صورت میں موزے (ابھری ہوئی ہڈی سے کٹے ہوئے) کی اجازت فرمائی۔ (حدیث: ۱۳۳۰)

علامہ ابن المنیرؒ فرماتے ہیں: وموقع هذه الترجمة من الفوائد، التنبيه على ان مطابقة الجواب للسؤال حتى لا يكون الجواب عاما، والسؤال خاصا، غير لازم، فيوجب ذلك حمل اللفظ العام الوارد على سبب خاص على عمومه، لا على خصوص السبب، لانه جواب وزيادة فائدة، وهو المذهب الصحيح في القاعدة. (المتواری: ص/ ۶۷)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، اس کا دائرہ وسیع تھا تو آپ ﷺ نے حرمت والی اشیاء کو ذکر کر کے کلام مخضّر فرمادیا۔ العدول عما لا ينحصر الى ما ينحصر طلبا للايجاز۔ (فتح الباری: ج/ ۱، ص/ ۲۳۱)

(۳) کبھی الفاظ کے عموم کا تقاضہ عام کا ہوتا ہے، لیکن سبب نزول اس کو خاص

کردیتا ہے۔

باب ماجاء في قول الله عز وجل : ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ۚ قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمِنَ التِّجْرَةِ ۚ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [الجمعة: ۱۰-۱۱] ، وقوله : ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ . [النساء: ۲۹] (كتاب البيوع، قبل

حديث: ۲۰۴۷)

امام بخاریؒ نے اس باب میں چند روایات ذکر کی جو تجارت کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہیں۔ آیت کریمہ کے ظاہر سے کراہت معلوم ہوتی ہے، لیکن آیت کا مفہوم مخصوص حالت کے علاوہ (جمعہ کی اذان کے وقت) جواز کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ جس کو آیت کریمہ کے شان نزول نے واضح کر دیا ہے، اسی وجہ سے امام بخاریؒ نے چند ابواب کے بعد اس آیت کو ترجمۃ الباب بنایا اور اس میں شان نزول ذکر کیا تا کہ کوئی ظاہری آیت سے استدلال نہ کرے، اس جگہ شان نزول کو ذکر نہیں کیا۔ (كتاب البيوع، حديث: ۲۰۵۸) قال ابن المنير: انما ذكر الآية في هذه الترجمة بمنطوقها، وهو الذم، وتقدم ذكره في باب الاباحة بمفهومها، وهو تخصيص ذمها بحالة اشتغل بها عن الصلاة والخطبة، والله اعلم . (المتواری، ص/۲۳۹)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ گویا اس دوسرے ترجمہ کے ذریعہ امام بخاریؒ اشارہ کرتے ہیں کہ تجارت اگرچہ کسب حلال میں سے ہے، لیکن وہ بھی کبھی قابل مذمت ہو جاتی ہے۔ (فتح الباری، ج/۴، ص/۲۹۶)

خاص میں تعیم کا ہونا۔

عام میں اصل عموم اور خاص میں خصوص ہی مراد ہوتا ہے؛ لیکن کبھی مجتہد دیکھتا ہے کہ خاص بعض مسائل میں نص تک منحصر نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کا تعدیہ ہوتا ہے اور وہ عام ہو جاتا ہے، اس کے ذریعہ مجتہد کا استنباط پر قدرت، نصوص پر گہری واقفیت والا ہونا اور مقاصد شریعت پر گہری نظر والا ہونا معلوم ہوتا ہے۔ امام بخاریؒ کو چونکہ اس اجتہادی شان میں کمال درجہ حاصل ہے، لہذا انہوں نے کئی تراجم میں ایک خاص حدیث ذکر کر کے عمومی معانی مراد لئے ہیں یا نص کی دلالت سے وسیع ترجمہ ذکر کیا ہے۔

(۱) باب التسمية على كل حال عند الوقاع (کتاب الوضوء قبل

حدیث: ۱۴۱) قائم فرما کر جماع کے وقت پڑھی جانے والی دعاء ذکر کی۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: یہ عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے، حدیث پاک کے ظاہر سے معلوم نہیں ہو رہا ہے لیکن جب جماع کے وقت دعاء کا مسنون ہونا معلوم ہوتا ہے تو دوسرے مواقع پر بدرجہ اولیٰ مشروعیت ثابت ہو رہی ہے۔

(فتح الباری: ج ۱/ ص ۲۳۲)

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ وضوء والی روایت (من لم یسم علیہ لا وضوء لہ) امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق نہیں ہے (لکون بعض من رواه نساء مستورة الحال) تو جماع والی روایت سے استدلال کیا کہ وضوء میں تو بدرجہ اولیٰ مشروعیت ہونی چاہئے۔

(شرح تراجم ابواب البخاری: ص ۶۵)

(۲) باب حرق الدور والنخيل (کتاب الجہاد قبل حدیث: ۳۰۲۰) کے

ماتحت دو حدیثیں ذکر فرمائی (۱) ذی الخلصة (بت کدہ) کے گرانے اور جلانے کی (۲) بنو

نصیر کے باغات جلانے کی۔ (حدیث: ۳۰۲۰-۳۰۲۱) علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ ترجمہ عام ہے جبکہ کسی گھر کو جلانے کا حکم حدیث سے ثابت نہیں ہے، صرف درخت اور بت کدہ کا ذکر ہے۔ (التواری: ص/۱۷۲)

امام بخاریؒ نے خاص واقعہ سے استدلال کر کے دلالت میں عموم سے کام لیا اور یہ قیاس کی ہی طرح ہوا۔

(۳) باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلامه، وقال ابن عباس : كان النبي ﷺ يقول: أعوذُ بعزَّتكَ، وقال أبو هريرة عن النبي ﷺ : يبقی رجل بین الجنة والنار، فيقول : يا رب اصرف وجهي عن النار، لا وعزَّتكَ لا أسألك غيرها، وقال أبو سعيد قال النبي ﷺ قال الله : لك ذلك وعشرة أمثاله، وقال أيوب: وعزَّتكَ لا غنى لي عن بركتك. (كتاب الأيمان، قبل حديث: ۶۶۶۱)

حدیث ”أنس بن مالك قال قال النبي ﷺ : لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد ، حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول: قَطُ قَطُ وعزَّتكَ ، ويَزَوِي بعضها إلى بعضًا . (حديث: ۶۶۶۱)

امام بخاریؒ نے وہ روایات جن میں بعزة الله کے الفاظ سے قسم کھائی گئی ہے ان کو ذکر کیا اور عزت اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اس کے ذریعہ صفات خداوندی کی قسم کھانے کو عام فرمایا۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ میں عطف العام علی الخاص اور عطف الخاص علی العام ہے، کیونکہ عزت اور کلام خاص صفات ہیں اور دیگر صفات پر بھی اس کا عموم کیا گیا۔ لان الصفات اعم من العزة والكلام . (فتح الباری: ج/۱۱، ص/۵۴۵)

وہ احکام جو صرف آپ ﷺ کے لئے ذاتی طور پر خاص ہیں یا آپ کے وصف

امامت کے لئے خاص ہیں

یہ بات معلوم ہے کہ وہ نصوص جن کے ذریعہ آپ ﷺ کو خطاب کیا گیا وہ (تخصیص کی دلیل کے نہ ہوتے ہوئے) عام مؤمنین کو شامل ہے، اسی طرح افعال کا بھی حال ہے۔ مثلاً امام بخاریؒ نے باب فرض الخمس کے ماتحت بنی نصیر کے اموال کا ذکر کیا اور فرمایا: فکانت لرسول الله ﷺ خاصة، یہ حضرت عمرؓ کی طویل روایت کے ضمن میں ذکر کیا، اس میں حضرت عمرؓ نے فرمایا: ان الله تعالى قد خص رسوله في هذا الفيء بشيء لم يعطه احدا غيره. (کتاب فرض الخمس حدیث: ۳۰۹۱)

اسی طرح کچھ نصوص میں آپ ﷺ کے بعض اعمال کا ذکر ہے، وہ خصوص و عموم دونوں کا احتمال رکھتے ہیں اور یہ بھی احتمال رکھتے ہیں کہ یہ آپ کے خلیفہ و امام ہونے کے اعتبار سے ہے، لہذا آپ کے بعد والے خلفاء کے لئے بھی تشریعا عموم میں شمولیت ہو۔ امام بخاریؒ نے اس کی بھی مثالیں ذکر کیں ہیں۔

”باب وكالة المرأة الامام في النكاح“، روى البخاري في هذا الباب حديث سهل بن سعد ”قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله ﷺ إني قد وهبت لك من نفسي، فقال رجل: زوجنيها، قال: قد زوجناكها بما معك من القرآن.“ (کتاب الوکالة، قبل حدیث: ۲۳۱۰).

امام بخاریؒ نے اس ترجمہ کے ذریعہ بیان کیا کہ یہ (عورت کا امام کو اپنے نکاح کا وکیل بنانا) صرف آپ ﷺ پر منحصر نہیں ہے، بلکہ ہر امام و حاکم کے لئے جائز ہے۔ (کتاب الوکالة حدیث: ۲۳۱۰) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے توکیل کا مفہوم قد وهبت لك من نفسي کے الفاظ سے لیا ہے، یعنی عورت نے اپنا معاملہ آپ کے سپرد کیا، اور

دوسرے آدمی نے آپ سے اپنے نکاح کی بات کی جس کی اس عورت نے نفی نہیں کی گویا اس نے اپنا معاملہ آپ کے سپرد کیا۔ (فتح الباری: ج ۴/ ص ۴۸۶)

(۲) باب ومن الدلیل علی ان الخمس للامام، وأَنَّهُ یُعْطِی بَعْضَ قَرَابَتِهِ دُونَ بَعْضٍ؛ مَا قَسَمَ النَّبِیُّ ﷺ لِنَبِیِّ الْمُطَّلَبِ وَبَنِي هَاشِمٍ مِنْ خُمْسٍ خَیْرٍ، قَالَ عَمْرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِیزِ: لَمْ یُعْمَهُمْ بِذَلِكَ، وَلَمْ یُخَصَّ قَرِیبًا دُونَ مَنْ هُوَ أَحْوَجُ إِلَیْهِ، وَإِنْ كَانَ الَّذِی أُعْطِيَ لِمَا یَشْكُو إِلَیْهِ مِنَ الْحَاجَةِ، وَلِمَا مَسَّتْهُمْ فِی جَنْبِهِ مِنْ قَوْمِهِمْ وَحُلَفَائِهِمْ. (کتاب فرض الخمس، قبل حدیث: ۳۱۴۰)

امام بخاریؒ نے ترجمہ میں آپ ﷺ کے فعل سے استدلال کیا جیسے کہ باب کے ماتحت آپ کے تصرف کو ذکر کیا لیکن ترجمہ میں للامام کا لفظ ذکر کر کے اشارہ فرمایا کہ یہ صرف آپ ﷺ کے لئے خاص نہیں ہے بلکہ مسلمان امام و حکام کے لئے عام ہے۔

(کتاب فرض الخمس، حدیث: ۳۱۴۰)

اسی طرح باب امر الوالی اذا وجه امیرین الی موضع ان یتطوعا ولا یتعاصیا کے ماتحت آپ ﷺ کا فعل ذکر کیا لیکن ترجمہ میں امر الوالی کے لفظ سے اس کے عموم کو ذکر کیا۔ (کتاب الاحکام حدیث: ۷۱۷۲)

مطلق و مقید سے استنباط میں امام بخاریؒ کا منہج :-

امام بخاریؒ نے مطلق و مقید کی اصطلاح کا ذکر نہیں کیا ہے، لیکن اپنے بعض تراجم میں احادیث کے مطلق و مقید ہونے پر تنبیہ ضرور کی ہے، کبھی نص کو اس کے ظاہری اطلاق پر نہ سمجھنے کی طرف تنبیہ فرما کر دیگر نصوص کی قیود کو بھی ساتھ میں ذکر فرمادیا ہے تو کبھی قید کا عدم اعتبار کرتے ہوئے اس کو مطلق رکھا ہے، کہیں کوئی قید نہ ہونے کی وجہ سے بھی حکم کو مطلق رکھا ہے۔

(۱) مطلق کی مثالیں:

باب مسح الرأس كله، لقول الله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ۶] ، وقال ابن المسيب: "المرأة بمنزلة الرجل تمسح على رأسها، وسئل مالك: أيجزئ أن يمسح بعض الرأس؟ فاحتج بحديث عبد الله بن زيد، ثم روى حديث عبد الله بن زيد، وفيه: "ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردّهما إلى المكان الذي بدأ منه." "

(كتاب الوضوء، قبل حديث: ۱۸۵)

آیت کل رأس یا بعض کی قید کے بغیر وارد ہوئی ہے، امام بخاریؒ نے اس کے مطلق ہونے کا استدلال کرتے ہوئے ظاہر حدیث سے اس کو مؤید کیا۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ آیت کے الفاظ مجمل ہیں، اس سے ”باء“ کو زائد مان کر پورے سر کا مسح بھی مراد ہو سکتا ہے اور باء کو تبعیض کے لئے مان کر بعض سر بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ آپ ﷺ کے عمل سے اول مراد لیا گیا۔ (فتح الباری: ج ۱/ص ۲۹۰) حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ آیت مطلق ہے کیونکہ بعض کی فرضیت و بعض کی عدم فرضیت ترجیح بلا مرجح ہے، جبکہ آپ ﷺ سے پورے سر کا مسح ثابت ہے، پھر صرف پیشانی کے مسح کے ثبوت سے جمہور کی مسح کی سنیت کی دلیل کو واضح کیا۔ (لامع الدراری: ج ۱/ص ۸۵)

(۲) باب قول الله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: ۴]

و كثرة المهر، وأدنى ما يجوز من الصداق وقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: ۴] ، وقوله جل ذكره: ﴿أَوْ تَفَرِّضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ۲۳۶] ، وقال سهل: قال النبي ﷺ: "ولو خاتما من حديد" (كتاب النكاح، قبل حديث: ۵۱۴۸) ، وروى البخاري حديث أنس: "أن عبد الرحمن بن عوف تزوج

امراة على وزن نواة، فرأى النبي ﷺ بشاشة العرس ، فسأله ، فقال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة“.

امام بخاریؒ نے آیت کے مطلق لفظ سے مہر کی کثرت و قلت دونوں کو مراد لیا ہے۔ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ظاہر بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے کثرت و قلت کی عدم تحدید کو اختیار کیا ہے، اور وہ علماء کا مشہور قول ہے کہ مہر میں طرفین کی رضا مندی کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا کثرت کے لئے ”قنطاراً“ اور قلت کے لئے ”فريضة“ سے استدلال کیا ہے۔ (المستواری: ص/۲۹۲، فتح الباری: ج/۹، ص/۲۰۴) علامہ عینی فرماتے ہیں کہ حضرت عبدالرحمنؓ کے ”وزن نواة“ فرمانے پر آپ کی خاموشی دلالت کرتی ہے کہ مہر مقدر نہیں ہے بلکہ طرفین کی رضا مندی پر موقوف ہے اور ”نواة“ پانچ درہم کے وزن کو کہا جاتا ہے۔

(عمدة القاری: ج/۱۶، ص/۳۳۲)

مقید کی مثالیں:

باب من اكفر اخاه بغير تأويل فهو كما قال (كتاب الادب حديث: ۶۱۰۳- ۶۱۰۵) کے ماتحت وہ روایات ذکر کیں جو کسی مسلمان کو کافر کہنے والے کے کفر پر مطلقاً دلالت کرتی ہے۔

عن ابی هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر؛ فقد بَاء به أحدهما“ (حديث: ۶۱۰۳) ، وحديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال ”أيا رجل قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما“ (حديث: ۶۱۰۴) ، وحديث ثابت بن ضحّاك عن النبي ﷺ قال ”من حلف بملّة غير الإسلام كاذباً فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيء عذّب به في نار جهنم، ولعن المؤمن كقتله ، ومن رمى مؤمناً بكفر فهو كقتله“ . (حديث: ۶۱۰۵)

ان دلائل میں کوئی تاویل واستثناء نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے تنبیہ فرمائی ہے کہ حدیث مطلق نہیں ہے، بغیر تاویل کے الفاظ ہی دلالت کرتے ہیں کہ تاویل کے ساتھ کہنے والا کافر نہیں ہوگا۔ (التواری: ص/۳۷۱)

چنانچہ اس قید کو مؤکد کر کے مزید قید کا اضافہ کرتے ہوئے باب کا عنوان ذکر کیا: ”باب من لم یر اکفار من قال ذلك متأولا او جاهلا“ اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کو ”انہ منافق“ کے کلمات کہنے کو نقل کیا اور آپ ﷺ نے جواب میں ان کے بدری صحابی ہونے اور مغفرت کے وعدہ کو ذکر کیا۔ (کتاب الأدب: ۶: ۶۱۰)

امام بخاریؒ نے متأولا او جاهلا کی قید سے استدلال کیا کہ حضرت عمرؓ نے حضرت حاطب کو نفاق سے متصف کیا اور یہ کفر ہے، آپ ﷺ نے حضرت عمرؓ کو اس کی وجہ سے کافر نہیں سمجھا کیونکہ حضرت عمرؓ اس بارے میں خطا پر تھے، اسی طرح حضرت معاذؓ کا ان کی نماز کی شکایت کرنے والے آدمی کو ”انہ منافق“ کہنا اور آپ ﷺ کا حضرت معاذؓ کو معذور سمجھنا تاویلی طور پر ہی تھا کہ وہ تارک جماعت کو منافق سمجھ رہے تھے۔ (عمدة القاری)

ج، ۱۸/ص ۲۰۴

اسی طرح اور بھی مثالیں ہیں جن میں آپ ﷺ نے لات وعزی کی قسم کھانے والے کو کلمہ پڑھنے کا اور ساتھی کو جو اکیلے کی دعوت دینے والے کو صدقہ کرنے کا حکم دیا، غیر اللہ کی قسم کھانے والے کو حدیث شریف میں مشرک قرار دیا، لیکن حضرت عمرؓ نے ممانعت کی روایت سننے سے پہلے اپنے والد کی قسم کھالی تو آپ ﷺ نے ان کو معذور سمجھا۔ (حدیث: ۶۱۰۸)

(۲) باب ما یکره ان یکون الغالب علی الانسان الشعر حتی یصدہ

عن ذکر الله، والعلم والقرآن. (کتاب الادب، حدیث: ۶۱۰۴) کے ماتحت وہ روایت لائے

جن میں مطلق شعر کی کراہت و مذمت ہے۔ (حدیث: ۶۱۵۴، ۶۱۵۵) لیکن ابو عبیدہ قاسم بن سلام (الغریب: ج ۱/ص ۳۶) کی متابعت میں امام بخاریؒ نے اس کو مقید کر دیا کہ جو شعر گوئی ذکر اللہ، علم اور قرآن کریم کی تلاوت سے روکے وہ اس وعید میں داخل ہے، مطلقاً نہیں۔

علامہ ابن الممیر فرماتے ہیں کہ حدیث ترجمۃ الباب کے مفہوم کے مطابق ہے، کیونکہ لأن یمتلیٰ کے ذریعہ منہ بھر کر قی کی مذمت کی گئی ہے، گویا اس سے کم مذمت میں داخل نہیں ہے۔ (التواری: ص ۳۷۴)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے ابو عبیدہ کی تاویل سے استدلال اس طرح کیا کہ صفت کا مفہوم لغت سے ثابت ہے، کیونکہ انہوں نے یہ سمجھا کہ شعر کا قلیل (غیر کثیر) کثیر کی طرح نہیں ہے، لہذا مذمت کثیر کے ساتھ مختص ہو گئی، جس پر ”امتلاء“ کا لفظ دلالت کرتا ہے؛ نہ کہ قلیل کے ساتھ؛ لہذا وہ مذمت میں شامل نہیں ہے۔ (فتح الباری: ج ۱۰/ص ۵۴۹) اسی طرح دیگر ابواب و احادیث سے بھی تنقید کا فائدہ ہو رہا ہے، حضرت حسانؓ کا مشرکین کی ہجاء کرنا اور آپ ﷺ کے دفاع کرنے پر آپ کا روح القدس کی تائید سے حوصلہ افزائی کرنا بھی تنقید پر دلالت کرتا ہے۔ (حدیث: ۶۱۵۰-۶۱۵۳)

(۳) باب کل لہو باطل؛ إذا شغله عن طاعة الله، ومن قال لصاحبه: تعال أقامرك، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [لقمان: ۶]

امام بخاریؒ نے متنبہ کیا کہ وہ لہو باطل و حرام ہے جو اللہ پاک کی اطاعت سے دور کر دے، اس لہو کو مقید کرنا لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ کے مفہوم سے مستنبط فرمایا، کیونکہ اس کا مفہوم یہ نکلا کہ جب اس کا اشتراء گمراہ نہ کر رہا ہو تو وہ قابل مذمت نہیں ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ کچھ حضرات نے اس آیت کے لفظ ”لہو“ کی تفسیر صرف غناء سے کی ہے

، تو امام بخاریؒ اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ نص ہر اس لہو کو شامل ہے جو اطاعتِ خداوندی سے روک رہا ہو؛ چاہے غناء ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ (فتح الباری: ج/۱۱، ص/۹۱)

امام بخاریؒ کا بعض قیود ترجمہ میں ذکر کرنے کے باوجود اس سے تنقید مراد نہ لینا:-
امام بخاریؒ نے بخاری شریف کے بہت سے تراجم میں تنقید ذکر کی ہے لیکن وہاں حکم کو کسی قید کے ساتھ مقید کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ کسی چیز کی طرف تنبیہ یا تاکید یا توجہ مبذول کرنا مقصود ہوتا ہے، چونکہ اس طرح کی تنقیدات بہت زیادہ ہیں لہذا اس کی طرف تنبیہ کرنا اور سب تنقید ذکر کرنا بھی ضروری ہے تاکہ اس حکم کو مقید سمجھ کر غلط مفہوم نہ نکالا جاوے۔

مثلاً (۱) باب ما ذکر فی ذهاب موسیٰ فی البحر الی الخضر ، وقوله تعالیٰ: هل اتبعك علی ان تعلمنی مما علمت رشد ا [الكهف: ۶۶] (كتاب العلم حدیث: ۷۴) کے ماتحت حضرت موسیٰ علیہ السلام و خضر علیہ السلام کے سمندری سفر کا ذکر کیا۔ اس جگہ فی البحر کی قید کا بظاہر کوئی مطلب نہیں ہے، لیکن علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ طلب علم کے لئے سمندری سفر کی مشقت برداشت کرنے کی ترغیب دے رہے ہیں؛ جبکہ بعض علماء نے دنیوی اغراض کے لئے سمندری سفر کی کراہت یا ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔ (التواری: ص/۶۱)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کے ترجمۃ الباب کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حضرت خضر علیہ السلام کی طلب میں سمندری سفر پر روانہ ہوئے، جبکہ مصنفؒ و دیگر محدثین کے نزدیک یہ آپؐ کا خشکی کا سفر تھا، حضرت خضرؑ کی ملاقات کے بعد ہی سمندری سفر کا آغاز ہوا۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۱۶۸)

(۲) باب ما یعطی فی الرقیۃ علی احياء العرب بفاتحة الكتاب . (كتاب

الاجاره: قبل حدیث (۲۲۷۶) کے ظاہر سے صرف عرب قبائل کے لئے ہی رقیہ کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔ حالانکہ خود امام بخاریؒ کے نزدیک بھی یہ قید مقصود نہیں ہے؛ تب ہی تو دوسری جگہ باب الرقیۃ بفتاحۃ الکتاب کا عنوان لگا رہے ہیں۔ (کتاب الطب قبل حدیث: ۵۷۳۶-۵۷۳۷) اس سے پتہ چلتا ہے کہ امام بخاریؒ اس قید کو صرف پیش آنے والے واقعہ کی تشریح کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں، حصر مقصود نہیں ہے۔ (فتح الباری: ج ۴، ص ۴۵۳)

(۳) باب فضل من حمل متاع صاحبه في السفر، و ذکر فی الباب حدیث أبی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال: ”کل سُلامی علیہ صدقۃٌ کلَّ یوم: یُعینُ الرجل فی دابته یُحاملہ علیہا أو یرفع علیہا متاعہ صدقۃ، والکلمۃ الطیبۃ، وکلُّ خطوۃ یمشیہا إلی الصلاۃ صدقۃ، ودُلُّ الطریق صدقۃ“. (کتاب الجہاد، حدیث: ۲۸۹۱) حدیث شریف میں سفر کا ذکر نہیں ہے اگرچہ نص کے عموم میں وہ داخل ہے لیکن امام بخاریؒ نے سفر کے لفظ کو ذکر کر کے حدیث شریف کو مقید نہیں کیا ہے کہ سفر کے علاوہ میں ثواب نہیں ملے گا، بلکہ متنبہ کیا کہ سفر میں ساتھی کی خدمت کی فضیلت زیادہ ہوگی۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: ذکر فیہ حدیث أبی ہریرۃ، وهو ظاہر فیما ترجمہ لہ، لانہ یتناول حالۃ السفر من هذا الاطلاق بطریق الاولی۔ (فتح الباری: ج ۶، ص ۸۵)

(۴) باب الحریر فی الحرب (کتاب الجہاد، حدیث: ۲۹۱۹) کے ماتحت امام بخاریؒ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت زبیرؓ کو خارش کی وجہ سے ریشم کی اجازت والی روایت ذکر کی۔ (۲۹۱۹-۲۹۲۲) ان روایات میں سے صرف ایک روایت میں ہی لڑائی کا ذکر ہے۔ (حدیث: ۲۹۲۲) اس قید کے ذریعہ امام بخاریؒ نے صرف لڑائی کے ساتھ ہی ریشم کی اجازت کو مختص نہیں کیا ہے، اسکی دلیل یہ ہے کہ دوسری جگہ امام بخاریؒ نے مطلق ترجمہ باب ما یُرخص للرجال من الحریر للحجۃ (کتاب اللباس، قبل حدیث: ۵۸۳۹) قائم کیا

ہے تو کتاب اللباس کے مطلق ترجمہ نے کتاب الجہاد کے مقید بالحرب لفظ کی وضاحت کر دی کہ وہ موقع کی مناسبت سے ہی ذکر کیا گیا ہے، تخصیص کے لئے نہیں ذکر کیا گیا۔ کتاب الجہاد میں فی الحرب کا اضافہ حدیث شریف کے لفظ ”فرأیتہ علیہما فی غزاة“ کی مناسبت سے لایا گیا ہے۔ (فتح الباری: ج/۶، ص/۱۰۱)

(۵) اسی طرح باب اذا قتل نفسه خطاً فلا دية له (کتاب الديات قبل حدیث: ۶۸۹۱) میں خطاً کا لفظ تقیید کے لئے نہیں ہے، بلکہ صرف یہ وضاحت کرنے کے لئے کہ حضرت عامر بن اکوعؓ نے اپنے آپ کو خطاً قتل کر دیا تھا، عمدہ انہیں، تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ حدیث قتل نفس کی اجازت دیتی ہے یا قتل عمد کو قتل خطا کی طرح قرار دیتی ہے، کیونکہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ قتل عمد میں بھی دیت نہیں ملتی ہے۔ اگرچہ حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ خطا کی قید اس لئے لگائی ہے کہ یہ مسئلہ خلائی ہے۔ (فتح الباری: ج/۱۱، ص/۲۱۸)

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ ترجمہ کا مقصد اس وقت سمجھ میں آتا ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ حضرت عامرؓ کی تلوار چھوٹی تھی، لہذا وہ ان کے ہی پیر میں لگ گئی اور ان کا انتقال ہو گیا۔ (التواری: ص/۳۴۷) اس کی دلیل حدیث شریف کے مذکور کلمات ہیں: فقال القوم: حبط عمله، قتل نفسه فقال النبي ﷺ: ان له لاجرين اثنين انه لجاهد مجاهد۔ (حدیث: ۶۸۹۱)

مطلق کو مقید پر محمول کرنا:-

کبھی موضوع اور حکم میں اتحاد ہوتا ہے اور یہ حکم نص میں (حالت اثبات میں کسی قید کے بغیر) مطلق ہوتا ہے اور دوسری نص میں مقید ہوتا ہے، تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے، کیونکہ ہر ایک کو اس کے ظاہر پر باقی رکھنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں ایک ہی حادثہ و واقعہ میں ہوتے ہیں، البتہ حنفیہ مقید مترخی کو ناسخ مانتے ہیں، اور جب تراخی نہ ہو تو یہ مقید بیان

تغییر کی قبیل سے ہوگا، اس کی مثال کفارہ یمین میں تین دن کا مطلق ہونا ہے۔ (فصیام ثلاثۃ ایام [البقرہ: ۱۹۶] اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی مشہور قراءت میں تتابع کی قید (متتابعات) کے ساتھ مقید ہونا ہے، اس میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، امام بخاریؒ نے کفارہ یمین کا حکم بیان کرتے ہوئے تتابع اور عدم تتابع کو ذکر نہیں کیا ہے۔ (کتاب الایمان قبل حدیث: ۶۶۲۱)

باب الوضوء مرة مرة (کتاب الوضوء قبل حدیث: ۱۵۷) کے ماتحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت تو ضاً النبی ﷺ مرة مرة (حدیث: ۱۵۷) نقل فرمائی، حافظ ابن حجرؒ مرة مرة کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ای لكل عضو. (فتح الباری ج: ۱، ص: ۲۵۸) دوسرے باب میں باب الوضوء مرتین مرتین کے ماتحت حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت: ان النبی ﷺ تو ضاً مرتین مرتین کو ذکر کیا۔ (حدیث: ۱۵۸) پھر باب الوضوء ثلاثا ثلاثا کے ماتحت حضرت عثمان کے وضوء کرنے کی روایت ذکر کی۔ (۱۵۹) حدیث: حُمران مولیٰ عثمان ”أنه رأى عثمان بن عفان دعا بإناء فأفرغ على كفيه ثلاث مرارٍ فغسلهما، ثم أدخل يمينه في الإناء فمضمض واستنشق، ثم غسل وجهه ثلاثا، ويديه إلى المرفقين ثلاث مرارٍ، ثم مسح برأسه، ثم غسل رجليه ثلاث مرارٍ إلى الكعبين، ثم قال: قال رسول الله ﷺ: من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لا يُحدِّث فيهما نفسه؛ غُفِرَ له ما تقدم من ذنبه“۔ (حدیث: ۱۵۹)

حدیث عثمان میں ہر عضو کے تین مرتبہ دھونے کی صراحت نہیں ہے، کیونکہ مضمضہ، استنشاق اور مسح رأس میں تین مرتبہ کا ذکر نہیں ہے، لہذا حدیث ان اعمال کے سلسلے میں عدد سے مطلق ہے، اسی طرح مرتین مرتین والی روایت بھی مجمل ہے، اس میں مسح رأس کے

دومرتبہ داخل ہونے کا احتمال ہے، امام بخاریؒ نے اس کے اجمال سے استدلال کیا لیکن مسح رأس کی تخصیص نہیں فرمائی، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے تنبیہ فرمائی کہ اس حدیث کے بعض طرق میں دومرتبہ ہاتھوں کے کہنیوں تک دھونے کا ذکر ہے اور بعض طرق میں یدین، رجلین، تشنیه کے ساتھ مذکور ہیں، حدیث عبداللہ بن زید کے متعلق حافظ ابن حجر کا کہنا ہے کہ اس کے لئے امام بخاریؒ کو یہ باب قائم کرنا چاہئے تھا: غسل بعض الاعضاء مرة وبعضها مرتين وبعضها ثلاثا، حافظ ابن حجر نے یہ بھی احتمال ظاہر کیا کہ مرتین والی مجمل روایت اس روایت کے علاوہ حدیث باب کی دوسری روایت کی طرح ہو جن کو ان دونوں نے نقل کیا ہے۔

(فتح الباری: ج ۱، ص ۲۵۹)

علامہ عینیؒ نے بھی اس کو ترجیح دی ہے اور فرمایا: لانه لا يمتنع تعدد القضية، كيف والطريق الى عبدالله بن زيد مختلف. (عمدة القاری: ج ۲، ص ۲۹۶) حافظ ابن حجرؒ نے یہ بھی اشارہ کیا ہے کہ بخاری کی روایات میں مسح رأس کی تین مرتبہ کی تخصیص کا کوئی ذکر نہیں ہے، اسی طرح بخاری میں وضوء کے اعضاء کی تثلیث کا اجمالی ذکر نہیں ہے، البتہ مسلم کی روایت میں ثم توضع ثلاثا ثلاثا کا ذکر ہے۔ (مسلم: حدیث ۲۳۰) البتہ ابوداؤد میں دو طرق سے مسح رأس کی تثلیث کو روایت کیا گیا ہے، جن میں سے ایک کی ابن خزیمہ وغیرہ نے تصحیح کی ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے۔ (فتح الباری: ج ۱، ص ۲۶۰) علامہ زیلعیؒ نے نصب الراية (ج ۱، ص ۳۱) میں تثلیث مسح کی روایات اور ان پر مناقشہ بھی ذکر کیا ہے۔

امام بخاریؒ نے ان ابواب کے بعد دوسرا بھی ایک باب قائم فرمایا: باب مسح الرأس مرة اور اس میں حضرت عبداللہ بن زید والی روایت ذکر کی فمسح برأسه فاقبل بيديه وادبر بهما، اسی طرح وہیب کی روایت میں ہے: قال مسح رأسه مرة .

(كتاب الوضوء، حديث: ۱۹۲)

اس باب اور سابقہ ابواب میں تطبیق کا طریقہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے ان نصوص میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے، اور یہ خیال ظاہر کیا کہ مسح رأس مرة واحدة ہی اصل ہے، لیکن دو اور تین مرتبہ بھی جائز ہے۔

(۲) باب الصدقة قبل العيد (کتاب الزکوة حدیث: ۱۵۰۹) کے ماتحت ایک حدیث مطلق اور ایک مقید ذکر کی اور مقید روایت سے ابتداء کی جس میں حضرت ابن عمرؓ آپ ﷺ کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے عید کے لئے جانے سے پہلے صدقة الفطر کی ادائیگی کا حکم دیا۔ (حدیث: ۱۵۰۹) پھر مطلق روایت ذکر کی جس میں حضرت ابوسعیدؓ فرماتے ہیں کہ ہم آپ ﷺ کے زمانے میں عید کے دن ایک صاع طعام نکالتے تھے اور ہمارا کھانا جو، کشمش، پنیر اور چھوہارے ہوتا تھا۔ (حدیث: ۱۸۱۰)

دوسری حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقة الفطر پورے دن میں نکال سکتے ہیں اور پہلی حدیث نے اس کو عید سے قبل نکالنے پر مقید کر دیا۔ اور امام بخاریؒ نے مقید کے موافق ترجمہ قائم کر کے (باب الصدقة قبل العيد) مطلق کو مقید پر محمول کیا۔

(۳) باب صیام الايام البيض: ثلاث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة (کتاب الصوم قبل حدیث: ۱۹۸۱) کے ماتحت حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی جس میں آپ ﷺ نے تین باتوں کی وصیت کی: (۱) ہر مہینہ کے تین روزے (۲) چاشت کی دو رکعت اور (۳) سونے سے پہلے وتر نماز پڑھنے کی وصیت شامل ہے۔ حدیث شریف میں مطلق تین دن کے روزے کی وصیت ہے، لیکن امام بخاریؒ نے اس کو ایام بیض سے مقید کر دیا۔ ان البخاری انما قید ذلك بما ورد في بعض طرق الحديث وبعضها صحيح. (فتح الباري: ج: ۴، ص: ۲۲۶) علامہ ابن المنیر نے فرمایا کہ مطلق کو مقید کرنا احتیاط کی قبیل سے ہے، فنَبَّہ بالترجمة على ان الاحوط للمتطوع ان يخص الثلاث بهذه

الایام البیض ، لیجمع ما صح وما نقل فی الجملة ، وان لم یبلغ مرتبة هذا فی الصححة . (المتوارى ، ص / ۲۳۹ ، مناسبات تراجم البخاری ، ص / ۵۸۰)

کبھی حکم متحد ہوتا ہے اور موضوع مختلف ہوتا ہے اور شارع کا حکم ایک نص میں مطلق اور دوسری میں مقید ہوتا ہے تو کیا حکم کا اتحاد ، دونوں میں مطلق کو مقید کرنا ثابت کرے گا؟ احناف کے نزدیک یہ قید مطلق کو مقید نہیں کرے گی جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کی قید کفارہ یمین و ظہار میں مطلق کو مقید نہیں کرے گی جبکہ دیگر ائمہ کے نزدیک مقید کرے گی۔

امام بخاریؒ نے باب الظہار کے عنوان کے ماتحت رقبہ کے مؤمن و غیر مؤمن ہونے کی بحث کو ذکر نہیں کیا ہے لہذا ظاہری طور پر مطلق کو مقید نہ کرنے کی طرف ہی اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کو مؤکد کرنے کی ایک اور مثال: باب قول اللہ تعالیٰ فکفرته اطعام عشرة [المائدة: ۸۹] وما امر النبی ﷺ حين نزلت ففدية من صيام او صدقة او نسك [البقرة: ۱۹۶] و يذكر عن ابن عباس وعطاء وعكرمة ما كان في القرآن: أو، فصاحبه بالخيار، وقد خير النبی ﷺ كعباً في الفدية.

(کتاب کفارات الايمان قبل حديث: ۶۷۰۸)

کفارہ یمین والی آیت کی طرف اشارہ کیا، لیکن رقبہ کے مؤمن ہونے کا ذکر نہیں کیا۔ مطلق کو مقید نہ کرنے کی مزید تائید امام بخاریؒ کے کفارات میں مؤمن غلام کی فضیلت ذکر کرنے پر مستقل باب قائم کرنے سے ہوتی ہے؛ لیکن یہ استحباب کی قبیل سے ہے۔

(حدیث: ۶۷۱۵)

قال ابن حجر: قوله (باب قول الله عز وجل: أو تحرير رقبة) يشير الى ان الرقبة في آية كفارة اليمين مطلقة ، بخلاف آية كفارة القتل ، فانها قيدت بالإيمان . (فتح الباری: ج / ۱۱ ، ص / ۵۹۹)

اس طرح کی مثالوں سے یہی رائج ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ حادثہ اور موضوع کے مختلف ہونے کی شکل میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے ہیں، اس کی مزید تائید امام بخاری کے ایک قاعدہ: **الابقاء على العموم ما لم يرد المخصص** سے بھی ہوتی ہے اور یہ مطلق کو مقید نہ کرنا بھی اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے۔

تعارض اولہ

نصوص کی واضح دلالت سے مسئلہ مستنبط کرنا آسان ہے اور خفی دلالت سے استنباط کرنا اس سے زیادہ مشکل ہوتا ہے، اور تعارض نصوص و تعارض اولہ کے موقع پر حکم استنباط کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ حضرت امام بخاریؒ کو اللہ پاک نے اس میدان میں بھی بڑا مقام عطاء فرمایا ہے البتہ وہ تعارض و اختلاف کے موقع پر وضاحت کرنے اور جزم سے گفتگو کرنے کے بجائے احتمالی طور پر کلام کرتے ہیں۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۲۰۴)

عند التعارض امام بخاری کا ترجیح پر دلالت کرنے والے الفاظ و قواعد کا استعمال:

امام بخاریؒ نے چند مصطلحات کو ذکر کیا ہے جو ترجیح پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً کبھی کسی نص کے متعلق یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ اصح من آخر ہے، لہذا اصح پر حکم کا مدار رکھتے ہیں، یا کبھی کسی نص کے لئے کوئی حکم لگاتے ہیں کہ انہ احوط او اولی، کبھی کبھی قواعد کی طرف متنبہ فرماتے ہیں جیسے ثقہ کی زیادتی یا نسخ کا ہونا۔ ذیل میں ہم ان میں سے چند اصطلاحات و قواعد ذکر کرتے ہیں:-

(۱) صحیح کی اصطلاح:

فقہ ترجیح میں جن چیزوں کو اہمیت دیتا ہے اس میں سے صحیح و ضعیف اور صحیح و اصح کے

درمیان تمیز کرنا ہے، امام بخاریؒ اپنی کتاب کے لفظ صحیح نام رکھنے سے ہی اشارہ کرتے ہیں کہ میری روایات قابل اعتماد و قابل ترجیح ہیں، اس کے باوجود امام صحیح کی اصطلاح کو بہت کم استعمال کرتے ہیں، سند کے سلسلہ میں صحیح کی اصطلاح استعمال کرنے کے بجائے متن حدیث کے سلسلہ میں لفظ صحت کو زیادہ استعمال کیا ہے۔ سند کے سلسلے میں صحیح اور خطا کا استعمال حدیث ۲۵۳، ۶۴۰۴، ۶۴۴۳ میں کیا ہے، حدیث ۲۵۳ نقل کر کے فرمایا:

والصحيح ما روى ابو نعيم.

اسی طرح حدیث ۲۹۳۴ میں متن میں شامل ایک شخص کے نام کو ترجیح دی ہے اور حدیث ۷۵۲۹ میں حدیث کو دوسری احادیث پر ترجیح دیے بغیر صحیح نہ ہونے کا حکم لگایا ہے۔

احکام میں فرق کرنے والی ترجیحات:

باب الرجم بالمصلی (كتاب الحدود، قبل حدیث: ۶۸۲۰) کے ماتحت حضرت ماعزؓ کے اقرار زنا، رجم اور ان کے جنازے کی نماز پڑھنے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

وصلی علیہ، ولم یقل یونس وابن جریج عن الزهری: فصلی علیہ، سئل ابو عبد اللہ: هل قوله فصلی علیہ یصح ام لا؟ قال: رواه معمر، قيل له: هل رواه غير معمر؟ قال: لا. (حدیث: ۶۸۲۰)

امام بخاریؒ نے معمر کی روایت کو پسند کیا اور اس کی صحت کو بیان کیا۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اکثر ثقہ روایات نے ولم یصل علیہ کو نقل کیا ہے، پھر بھی امام بخاریؒ نے اس روایت کو ہی ترجیح دی ہے، اس سے ثقہ کی زیادتی کی ترجیح کو بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔

(فتح الباری: ج ۱۲/ص ۱۳۱)

(۲) باب اذا اسلم علی یدیه، وکان الحسن لایری له ولا یة، وقال

النبي ﷺ: الولاء لمن اعتق، ویذكر عن تمیم الداری رفعه، قال: هو اولی الناس

بمحياء ومماته واختلفوا في صحة هذا الخبر . (كتاب الفرائض ، حديث: ٦٧٥٧)

امام بخاریؒ نے ”الولاء لمن اعتق“ روایت کی آپ ﷺ کی طرف نسبت کو قطعی طور پر ذکر کیا اور حضرت تمیم داری والی روایت ترمذی والی ابو داؤد وغیرہ میں ہے، اس کی صحت پر شک کیا۔ امام بخاریؒ نے تاریخ کبیر میں حدیث تمیم کی عدم صحت کی تصریح کی ہے۔ (تاریخ کبیر، ج/٥، ص/١٩٨) لہذا حدیث تمیم پر عمل نہیں ہوگا اور الولاء والی روایت جو صحیح ہے اس پر عمل ہوگا۔

اصح کی اصطلاح:

امام بخاریؒ نے اصح کی اصطلاح بہت سی جگہوں میں استعمال کی ہے، یہ ترجیح کے لئے صریح لفظ ہے، اس لفظ کو آپؐ نے فقہی ترجیحات کے علاوہ بھی استعمال کیا ہے۔

(١) باب قول الرجل : فاتتنا الصلوة ، وكره ابن سيرين ان يقول : فاتتنا الصلوة ، ولكن ليقول : لم ندرك ، وقول النبي ﷺ اصح .

(كتاب الاذان ، قبل حديث: ٦٣٥)

امام بخاریؒ ابن سیرین کی کراہت کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے روایت (٦٣٥) میں وما فاتكم فاتموا فرمایا جو لفظ فاتتنا الصلوة کے جواز پر دلالت کرتا ہے اور یہ اصح ہے۔

(٢) باب الحمامة والقي للصائم کے ماتحت حضرت ابو ہریرہؓ کی دو روایتیں ذکر کی؛ جن میں سے ایک میں ”پچھنے لگانے سے روزہ ٹوٹنے کا حکم ہے اور ایک میں نہ ٹوٹنے کا ذکر ہے۔ آپؐ نے نہ ٹوٹنے والی روایت کو ترجیح دی ہے، ترجیح میں دونوں اقوال کے دلائل ذکر کئے ہیں، لیکن ترجمہ سے بھی عدم افطار کا ہی رجحان معلوم ہوتا ہے۔ اسی لئے حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے بعد حدیث انه ﷺ احتجم وهو صائم لائے۔

(فتح الباری ، ج/٤، ص/١٧٤)

(۳) باب اذا قال: داری صدقة لله ، ولم یبین للفقراء او غیرهم؛ فهو جائز ، ویعطیها للاقربین او حیث اراد، قال النبی ﷺ لابی طلحة حین قال : احب اموالی الیّ بیر حاء وانها صدقة لله ، فاجاز النبی ﷺ ذلك، وقال بعضهم: لایحوز حتی یبین لمن؟ والاول اصح. (کتاب الوصایا حدیث: ۲۷۵۶)

امام بخاریؒ نے باب میں کوئی حدیث ذکر نہیں کی، مسئلہ مذکور کے لئے ترجمۃ الباب کی روایت ہی کو مستدل سمجھا؛ اگرچہ اس روایت کو سند و متن کے ساتھ چند مقامات (حدیث: ۲۳۱۸، ۴۶۱) پر ذکر کیا ہے۔ اس جگہ لفظ اصح کے ذریعہ امام شافعیؒ کے دو قول میں سے عدم جواز والے قول کی نفی مقصود ہے۔

(۴) باب القلیل من الغلول ، ولم یذکر عبد اللہ بن عمرو عن النبی ﷺ انه حرق متاعه، وهذا اصح. (کتاب الجہاد، حدیث: ۳۰۷۴) امام بخاریؒ نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت ذکر کی لیکن اس میں سامان جلانے کا ذکر نہیں ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے خیانت کرنے والے کے سامان جلانے والی روایت کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ امام بخاریؒ کے لفظ اصح سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ اس کے مقابلے کی روایت صحیح ہے، بلکہ بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ عدم حرق کا قول اصح ہے، حدیث کے صحیح ہونے اور حرق پر دلالت کرنے والی حدیث کی عدم صحت کی وجہ سے، چنانچہ امام بخاریؒ نے تاریخ کبیر (ج ۴/ص ۲۹۱) میں صراحت کی ہے کہ اس کے ایک راوی منکر الحدیث ہے جن کا نام صالح بن محمد بن زائدۃ ابو داؤد اللیشی المدنی ہے۔

(۵) باب هجرة النبي ﷺ نساءه في غير بيوتهن ، ويذكر عن معاوية بن حيدة رفعه غير ان لا تهجر الا في البيت ، والاول اصح. (کتاب النکاح قبل حدیث: ۵۲۰۲) ترجمۃ الباب اور ذکر کردہ روایت میں تعارض ہو رہا ہے، حدیث شریف میں

آپ ﷺ عورتوں کے حقوق کے سلسلے میں گفتگو فرماتے ہوئے اپنے حجرے کے علاوہ میں چھوڑنے کی ممانعت فرما رہے ہیں، جبکہ ترجمۃ الباب میں حجرے کے علاوہ میں بھی چھوڑنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، امام بخاریؒ ترجمۃ الباب کی تائید میں وہ روایت لا رہے ہیں جس میں آپ ﷺ بالا خانے پر تشریف لے گئے تھے اور ایک مہینہ وہیں رہے تھے، یہ حجرہ چھوڑنے کی عملی دلیل ہے، امام بخاریؒ نے متنبہ کیا کہ حدیث معاویہ کا لا تہجر الا فی البیت کا حصر اور آیت کریمہ واہجر وہن فی المضاجع کا مفہوم لازمی طور پر مراد نہیں ہے، پہلی حدیث کی سند اصح ہے لہذا اس کے حکم کو رائج قرار دیا۔

(۶) اس طرح اور بھی دیگر ابواب میں امام بخاریؒ نے اصح لفظ کو ذکر کر کے ان روایات کو ترجیح دی ہے مثلاً کتاب اللباس میں (حدیث: ۵۸۳۸) ہے: قال ابو عبد اللہ: عاصم اکثر واصح فی المیثرة، اس میں میثرہ کی تفسیر میں حضرت عاصم اور حضرت یزید کے اقوال نقل کر کے عاصم کی تفسیر کو ترجیح دیتے ہیں۔

(۷) حضرت بریرہؓ کی آزادی والی روایت اور ان کے شوہر کے آزاد یا غلام ہونے کے اختلاف کو نقل کرتے ہوئے حضرت اسود کا قول و کان زوجہا حرا نقل کر کے اس کو منقطع قرار دیتے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ کے قول رأیتہ عبدا کو اصح قرار دیکر اس کو ترجیح دیتے ہیں۔ (حدیث: ۶۷۵۴، و کتاب الطلاق قبل حدیث: ۵۲۸۰)

امام بخاریؒ نے اپنی دونوں کتابوں تاریخ کبیر اور تاریخ صغیر میں بہت سی ضعیف و اصح روایات کو ذکر کیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ترجیح کی وجوہات ثابت کی جاسکے۔ اس سے امام بخاریؒ کے فقہ حدیث اور نقد سند کے ساتھ اعتناء اور مسا لک فقہ کا بھی پتہ چلتا ہے۔

(۸) بخاری شریف میں حدیث ۹۷۶ میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے، لیکن

کچھ اسناد میں حضرت ابو ہریرہؓ کا نام ہے، تو امام بخاریؒ راوی کی وضاحت کرتے ہوئے

فرماتے ہیں: وحديث جابر اصح، گویا راوی میں وہم کی وجہ سے کسی نے حضرت جابر کے بجائے حضرت ابو ہریرہؓ ذکر کر دیا۔

اسی طرح حدیث ۳۴۲۲ میں حضرت سلیمان بن حرب اور حضرت موسیٰ حضرت حماد سے روایت نقل کرتے ہیں، اس میں موسیٰ والی سند میں موسیٰ بن انس عن ابیہ (موسیٰ کا اضافہ) ہے، امام بخاریؒ موسیٰ کی زیادتی والی دوسری روایت کی خطا ظاہر کرتے ہوئے الاول اصح فرماتے ہیں۔

(۹) امام بخاریؒ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کا اپنی ازواج سے صحبت کرنے کا واقعہ متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے، اس میں ازواج کی مختلف تعداد ذکر کی ہے، ایک جگہ ستر، دوسری جگہ نوے، ایک جگہ سو یا ننانوے کا عدد بھی ہے۔ (حدیث: ۲۸۱۹، ۵۲۳۴، ۶۶۳۹، ۶۷۲۰، ۷۴۶۹)، حدیث ۳۴۲۲ میں ستر کا عدد ذکر کر کے آگے کلام فرماتے ہیں: قال شعيب وابن ابي الزناد: تسعين، هو اصح. امام بخاریؒ تمام روایات میں نوے والی روایت کے الفاظ کو راویوں کے حوالے سے ارجح و اصح قرار دے رہے ہیں۔

اسی طرح حدیث: ۵۰۶۱ و جندب اصح و اکثر سے نام کی وضاحت کرتے ہیں، کتاب النکاح حدیث: ۵۱۸۱ میں لفظ فاتقنح او فاتقنح ذکر کر کے فاتقنح بالمیم، وهذا اصح سے وضاحت کرتے ہیں، اسی طرح حدیث: ۶۹۳۹ میں لفظ روضة حاج کے بجائے خاخ کو اصح کہہ کر درست قرار دیتے ہیں، حدیث: ۲۸۴۰ میں عقلا اور عناقا میں عناقا کو صحیح قرار دے رہے ہیں۔ قال بكير وعبدالله عن الليث: عناقا، وهو اصح.

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ سند کے رجال میں زیادتی یا ایک لفظ کو دوسرے لفظ پر ترجیح دینے، حدیث کے موقوف یا مرفوع حیثیت کو ترجیح دینے وغیرہ (فقہی اختلافات کے

علاوہ) کو واضح کرنے کے لئے بھی اصح کی اصطلاح کا استعمال کرتے ہیں۔

لفظ اولیٰ کی اصطلاح:-

لفظ اولیٰ، اسناد اور احوط کا استعمال ایک حکم کو دوسرے حکم پر ترجیح دینے کے لئے بھی کرتے ہیں، لفظ اولیٰ کا استعمال صرف ایک جگہ باب الطہار کے ماتحت کیا ہے اور وہ بھی آیت کریمہ ﴿ثم يعودون لما قالوا﴾ کی تفسیر میں اصحاب ظواہر کے قول کی نفی کرنے کے لئے استعمال کیا ہے، وفی العربیۃ: لما قالوا ای فیما قالوا، وفی نقض ما قالوا وهذا اولیٰ، لان اللہ تعالیٰ لم یدل علی المنکر وقول الزور۔ (کتاب الطلاق، بعد حدیث: ۵۲۹۲) کیونکہ اصحاب ظواہر نے آیت کے ظاہری معنی سے استدلال کیا ہے، لیکن اس صورت میں آیت کا مفہوم غلط ہو جاتا ہے۔ (عمدة القاری، ج/۱۷، ص/۴۳۵)

اسناد کی اصطلاح:-

دو حدیثوں میں سند کی قوت کے اعتبار سے معارضہ میں اسناد کے لفظ کو قوت اسناد کی ترجیح کے لئے دو مقام پر استعمال کیا ہے۔

(۱) باب ما یدکر فی الفخذ میں حضرت جرہد والی روایت میں الفخذ عورة اور حضرت انس کی روایت میں وان رکبتی لتمس فخذ النبی ﷺ، ثم حسر الازار عن فخذہ حتی انی انظر الی بیاض فخذ نبی اللہ ﷺ۔ (کتاب الصلوۃ، حدیث: ۳۷۱) کے الفاظ سے ران کے ستر میں ہونے نہ ہونے میں تعارض معلوم ہوتا ہے، حضرت انسؓ کی روایت سند کے اعتبار سے قوی ہے، لہذا اس کی دلالت (ستر نہ ہونے کی) قوی ہونی چاہئے؛ لیکن مسئلہ ستر سے متعلق ہے، اس میں احتیاط برتنے سے کوئی شرعی امر فوت نہیں ہو رہا ہے تو امام بخاریؒ نے احتیاط برتا اور فرمایا: وحديث انس اسند، وحديث جرهد احوط حتی یخرج من اختلافهم۔ امام بخاری کا اخیر جملہ اجتہادات ائمہ کرام کے

احترام پر دلالت کرتا ہے۔ (فتح الباری، شرح البخاری للابن رجب: ج/۲، ص/۴۰۴)

(۲) باب الصائم یصبح جنباً. (کتاب الصوم حدیث: ۱۹۲۵) کے ماتحت حضرت عائشہ ؓ و ام سلمہ ؓ کی روایت لائے جس میں آپ ﷺ کا حالت جنابت میں روزہ رکھنے اور غسل کرنے کا ذکر ہے، اور دوسری روایت حضرت ابو ہریرہ ؓ کی کان النبی ﷺ یا مراً بالفطر میں حالت جنابت میں روزہ صحیح نہ ہونے کا ذکر ہے، امام بخاری اس کے بعد فرماتے ہیں: والاول اسند. (حدیث: ۱۹۲۶) علامہ خطابی نے ابو ہریرہ والی روایت کو بعض علماء کی طرف سے منسوخ قرار دیا ہے، کیونکہ اول اسلام میں روزہ دار کے لئے رات کو سونے کے بعد طعام و شراب حرام تھا، اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ابو ہریرہ ؓ نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا ہے۔ (اعلام الحدیث: ج/۲، ص/۹۵۹)

احوط کی اصطلاح:-

امام بخاری نے لفظ احوط دو جگہ استعمال فرمایا ہے جہاں احتیاط کے تقاضی کو ترجیح دینا مقصود تھا۔

(۱) باب غسل ما یصیب من فرج المرأة (کتاب الغسل قبل حدیث: ۲۹۲) کے ماتحت دو روایتیں لائے ہیں، جن میں یہ مسئلہ ہے کہ مرد عورت سے ملاعبت کرے اور منی نہ نکلے تو صرف نماز کے وضوء کی طرح وضوء کر لینا کافی ہے۔ (حدیث: ۲۹۲)

(۲) حضرت ابی بن کعب ؓ نے آپ ﷺ سے عرض کیا کہ جب مرد اپنی عورت سے ملاعبت کرے اور انزال نہ ہو؟ تو آپ نے فرمایا کہ مس مرأۃ والی جگہ دھولے پھر وضوء کرے اور نماز پڑھے۔ (حدیث: ۲۹۳) اس کے بعد امام بخاری نے فرمایا: والغسل احوط، وذاك الآخر، وانما بینا لاختلافهم .

امام بخاری کی عبارت کے ظاہر سے غسل کو احتیاطاً ترجیح دی گئی ہے، لیکن استحباب یا

وجوب کا پتہ نہیں چلتا ہے، حافظ ابن رجب کا خیال وجوب کی طرف ہے۔ (فتح الباری لابن

رجب: ج/۱، ص/۳۸۵)

”باب اذا التقى المختانان“ سے بھی بخاری کے وجوب کا رجحان معلوم ہوتا ہے، حضرت شیخ زکریا نے بھی بخاری کے وجوب غسل کو ترجیح دی ہے۔ (الابواب والتراجم: ج/۲، ص/۱۶۶) گویا امام بخاری الاخذ بالاحوط کے قاعدہ کی رعایت کرتے ہوئے وجوب کے قائل ہیں۔

تعارض کے وقت ترجیح کے قواعد سے کام لینا۔

امام بخاری نے تعارض ادلہ کے موقع پر کچھ قواعد کو بھی ترجیح کی بنیاد بنایا ہے مثلاً قبول زیادة الثقة :- جب ایک ثقہ راوی نے کوئی حدیث ذکر کی، اور دوسرے ثقہ راوی نے پہلی روایت کی تخصیص، تنقید یا مجمل کی تبیین کرنے والی زیادتی کے ساتھ روایت کی تو یہ زیادتی مقبول ہوگی اور یہ زیادتی ان دو روایتوں کے تعارض دور کرنے کا ذریعہ سمجھی جائے گی، گویا حکم کا مدار ہوگی، امام بخاری نے اس قاعدہ کی طرف متنبہ کیا ہے، چنانچہ فرمایا: والمفسر يقضى على المبهم اذا رواه اهل الثبت. (كتاب الزكاة حديث: ۱۴۸۳) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: یعنی خاص عام پر فیصلہ کن ہوگا اور معاملہ اس سے بھی وسیع ہوگا، یعنی امام بخاری توسع سے کام لے رہے ہیں، ان کے نزدیک یہ قاعدہ عام کی تخصیص، مطلق کی تنقید اور مجمل کی تفسیر کرے گا، بلکہ جاننے والے کا قول نہ جاننے والے کے قول پر مقدم ہوگا۔ (تقديم قول من يعلم على قول من لا يعلم) اسی لئے امام بخاری نے اس قاعدہ کو عمومی لفظ سے مؤید کر دیا اور فرمایا: ويؤخذ ابداً في العلم بما زاد اهل الثبت او بينوا. (حديث: ۴۸۴)

باب العشر فیما یسقی من ماء السماء وبالماء جاری کے ماتحت فیما سقت السماء والعیون او کان عشبیا العشر والی مشہور روایت اور دوسری روایت لیس فیما اقل من خمسة او سق صدقة کے درمیان ہونے والے تعارض کو دفع کرتے ہوئے فیما سقت کے مطلق اور لیس فیما والی روایت کے موقت ہونے کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: والزيادة مقبولة، والمفسر يقضي على المبهم، اذا رواه اهل الثبت، یعنی حدیث ابن عمر مطلق ہے اور حدیث ابوسعید مقید ہے تو حدیث ابوسعید حدیث ابن عمر کے لئے مبین ہوئی۔ اس جگہ بخاری کے نسخوں میں کچھ خلط بحث ہو گیا ہے، امام بخاری کی یہ عبارت باب ثانی کے موافق ہے، باب العشر فیما یسقی کے موافق نہیں ہے۔ (فتح الباری:

ج/۳، ص/۳۴۹، شرح تراجم ابواب البخاری، ص/۳۶۹)

آگے اس قاعدہ کو مزید موقت کرتے ہوئے حضرت بلال اور فضل ابن عباسؓ کے آپ ﷺ کے کعبہ میں نماز پڑھنے نہ پڑھنے کے تعارض کو ذکر کر کے حضرت بلال کے قول کو اختیار کرنے کی وجہ ان کے علم کی زیادتی قرار دی ہے، اور اس کو ثقہ کی زیادتی سمجھ کر مقدم کرتے ہوئے ”تقديم قول من علم على قول من لم يعلم“ کے اصول پر عمل کیا۔ اس معنی کو امام بخاریؒ نے دوسرے ایک ترجمہ میں دوسری تعبیر کے ساتھ ذکر کیا ہے:

باب اذا شهد شاهد او شهود بشيء، وقال آخرون: ما علمنا بذلك؛ يحكم بقول من شهد. اس تعبیر کو نقل کر کے حمیدی کے حوالے سے حضرت بلال و حضرت فضل ابن عباس رضی اللہ عنہما والی روایت میں حضرت بلال کی روایت کی وجہ ترجیح کو فاخذ الناس شهادة بلال کے الفاظ سے ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ بخاریؒ کا ترجمہ الباب سے یہ قاعدہ ذکر کرنا مشہور قاعدہ ”المثبت مقدم على النافي“ کے ماتحت

داخل ہے۔ (فتح الباری: ج/ ۵، ص/ ۲۵۱)

ناسخ و منسوخ کا قاعدہ:-

دفع تعارض کے لئے ناسخ و منسوخ بالفاظ دیگر لاحق و سابق کا علم ضروری ہے تاکہ لاحق کو سابق کے لئے ناسخ سمجھ کر تعارض دور کیا جاوے، امام بخاریؒ نے یہ قاعدہ اپنے شیخ حمیدی کے حوالے سے نقل کیا ”وانما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبي ﷺ.“

(بعد حدیث: ۶۸۹)

میں ناسخ و منسوخ کی بحث میں ذکر کر چکا ہوں کہ امام بخاریؒ نے اس کو بہت اہتمام سے بیان کیا ہے، باب قیام النبی ﷺ باللیل، و نومہ، و مانسخ من قیام باللیل. (کتاب التہجد قبل حدیث: ۱۱۴۱) سے تہجد کی فرضیت منسوخ ہو کر سنیت کی طرف منتقل ہونے کا اشارہ ہے۔

اسی طرح متعہ کی منسوخیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: وینہ علی عن النبی ﷺ انه منسوخ. (حدیث: ۵۱۱۵)

فقیہ کی روایت اور فقیہ کے عمل کی حیثیت:-

احناف نے ترجیح کے قواعد میں دو متعارض روایتوں کے راویوں میں فقیہ کی روایت کو غیر فقیہ کی روایت پر ترجیح دی ہے۔ امام بخاریؒ کے ترجمۃ الباب سے اس کی تائید ہوتی ہے؛ باب سنة الجلوس فی التہجد، و كانت ام الدرداء تجلس فی صلاتها جلوس الرجل و كانت فقیہة. (کتاب الاذان، قبل حدیث: ۸۲۷)

اگرچہ کچھ حضرات نے ذکر کیا ہے کہ ”و كانت فقیہة“ کی عبارت حضرت کحول کا کلام ہے جس کو امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے؛ لیکن من وجہ امام بخاری کا اس سے متفق ہونا سمجھ

میں بھی آتا ہے، البتہ یہ صرف احتمال کے طور پر ہے چونکہ یہ قاعدہ احناف کا ہے اور احناف اس مسئلہ میں امام بخاری کے ساتھ متفق نہیں ہے اس لئے کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ یہ احناف کو تعریض کرنا مقصود ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ کچھ حضرات نے وکانت فقیہہ کی عبارت امام بخاری کا کلام سمجھا ہے؛ اس لئے انہوں نے یہ لکھا ہے کہ امام بخاریؒ ”ذو العلم یحتج بعملہ“ کے قاعدے پر عمل کر رہے ہیں۔ (فتح الباری: ج ۲/ ص ۳۰۵)

استفہامی تراجم کا تعارض و ترجیح کے ساتھ تعلق:-

امام بخاریؒ بہت سے تراجم میں کوئی قطعی حکم نہیں لگاتے ہیں، البتہ ترجمہ اور اس کے ماتحت حدیث کا ذکر اس طرح کرتے ہیں جس سے ان کی مراد معلوم ہوتی ہے، البتہ کبھی ایک ہی باب میں معارض روایات جمع کرتے ہیں تو ایسے موقع پر ان کی مراد جاننا مشکل ہوتا ہے۔ اسی طرح کچھ تراجم استفہامی انداز میں ذکر کرتے ہیں، مثلاً **هل كذا ام كذا، هل الحكم كذا، كيف كذا، اين متى و كم وغيره**، یہ استفہامات امام بخاریؒ کی رائے معلوم کرنے میں مزید دشواری پیدا کرتے ہیں، اور یہ تراجم عموماً اختلافی مسائل کے موقع پر ہی مذکور ہوتے ہیں اور بہت سے مقامات پر امام بخاریؒ طرفین کے دلائل ذکر کرتے ہیں، اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس مقام پر امام بخاریؒ کی رائے جانی جاسکتی ہے، یا امام اپنی رائے بیان کرنے سے اعراض کرنا چاہتے ہیں؟ یا ان کی کوئی رائے ہے ہی نہیں؟ وہ خود تردد کا شکار ہونے کی وجہ سے قطعی فیصلہ نہیں کر سکتے ہیں؟ ان چند سوالات کا جواب ہم علمائے محدثین کی تشریح سے دینے کی کوشش کریں گے۔

لفظ هل کی وضاحت:-

امام بخاریؒ نے لفظ ”هل“ کا استعمال ستر سے زائد تراجم میں کیا ہے، جس میں ان

مقامات کے مسائل کے واجب، جائز، حرام یا ان کے علاوہ احکام کا استفہام کے انداز میں ذکر کیا ہے، یہ وہ مقامات ہیں جن میں امام بخاری دو احتمالات میں سے کسی ایک کا قطعی حکم نہیں لگا پاتے ہیں تو متنبہ فرماتے ہیں کہ یہاں توقف کیا جاوے، اور دلیل کو مجمل سمجھا جاوے۔ (ہدی الساری، ص/۱۴، الابواب والتراجم: ج/۱، ص/۲۹)

(۱) باب ان صلی فی ثوب مصلب او تصاویر؟ هل تفسد صلاته؟ وما ینهی عن ذلك؟ (کتاب الصلاة قبل حدیث: ۳۶۴) اس باب میں حضرت انسؓ کی روایت ذکر کی جس میں حضرت عائشہؓ کے حجرے کے تصویر والے پردہ کو مٹانے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ فانه لاتزال تصاویرہ تعرض فی صلاتی۔ (حدیث: ۳۷۴) یعنی اس کی تصاویر میری نماز میں خلل ڈالتی ہیں۔ امام بخاری اس باب میں نماز میں مشغول کرنے والی اشیاء کی ممانعت فرماتے ہیں، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، لیکن ایک دوسرے جزئیہ کی طرف بھی اشارہ فرماتے ہیں جس میں تعارض ادلہ ہوا ہے، وہ یہ کہ جب کسی چیز کی مجاورت یا قریب ہونے کی وجہ سے کسی چیز سے روکا گیا ہو تو وہ ممانعت منہی عنہ کو فاسد کرتی ہے یا نہیں؟ تو امام نے دلائل کے متعارض ہونے کی وجہ سے مسئلہ پر کوئی حکم نہیں لگایا، لیکن ترجمہ کے مناسب جزئیہ ذکر کر کے حکم کو واضح کر دیا، وہ یہ کہ آپ ﷺ نے نماز لوٹائی نہیں جو عدم فساد کی طرف مشیر ہے۔ (فتح الباری، ج/۱۰، ص/۲۸۴)

حافظ ابن حجرؒ نے اس قسم کے تراجم کے سلسلہ میں امام بخاری کا طریقہ ذکر کیا ہے، قفوله (هل تفسد صلاته) جرى المصنف على قاعدته في ترك الحزم فيما فيه اختلاف، وهذا من المختلف فيه، وهذا مبني على ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا؟ والجمهور: ان كان لمعنى في نفسه؛ اقتضاه، والا فلا.

(فتح الباری، ج/۱، ص/۴۸۴)

(۲) باب هل يقال مسجد بنی فلان؟ (کتاب الصلاة، قبل حدیث: ۴۲۰) کے ماتحت گھوڑ ڈور کے مسابقت والی روایت لائے اور اس میں مسجد بنی زریق کا ذکر ہے جس سے اشارہ کر دیا کہ مسجد کی نسبت غیر اللہ کی طرف بھی کی جاسکتی ہے، اور استفہام سے جو حضرات غیر اللہ کی طرف مسجد کی نسبت کو آیت کریمہ: وان المساجد لله . (الحج-۱۸) کی وجہ سے کراہت سے تعبیر کرتے ہیں ان کے قول کا رد بھی کر دیا۔ یہ ابراہیم خنی ہیں۔ یہ احتمال تھا کہ یہ نام رکھنا آپ ﷺ سے ثابت ہے یا آپ کے بعد شروع تو آپ کے زمانے کی طرف اشارہ کر دیا اور ان المساجد لله میں تطبیق دی جاوے کہ یہ اضافت تمیز کے لئے ہے نہ کہ ملک کے لئے کہ اشکال ہو۔ (فتح الباری: ج ۱، ص ۵۱۵)

(۳) باب اذا كان البائع بالخيار، هل يجوز البيع؟ کے ماتحت البيعان بالخيار حتى يتفرقا والی مشہور حدیث ذکر کی۔ (حدیث: ۲۱۱۳-۲۱۱۴) اس سے اشارہ کیا کہ لوگ اس میں مشتری کے خیار کو ذکر کرتے ہیں لیکن بائع کے خیار کو ذکر نہیں کرتے ہیں۔ امام بخاری نے مسئلہ خلافیہ میں بائع کے لئے بھی خیار کو ثابت کیا ہے اور ایک فریق کی ہی دلیل کو ذکر کیا، یہ اس قسم کے مواقع پر ان کا خاص طریقہ ہے۔

(۴) باب هل يبيع حاضر لباد بغیر اجر؟ وهل يعينه او ينصحه؟ وقال النبي ﷺ اذا استنصح احدكم اخاه فلينصح له . (مسند احمد: ج ۴، ص ۲۵۹) کے ماتحت دو روایات لائے، ایک میں ”وانصح لكل مسلم“ (حدیث: ۲۱۵۷) اور دوسری میں ”بيع حاضر لباد“ کی ممانعت کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ”لا يكون له سمسار“ والی وضاحت بھی ذکر کی۔ (حدیث: ۲۱۵۸)

آپ ﷺ کے ارشاد کا ظاہری مطلب شہری کا دیہاتی کے لئے بیع کی مطلق ممانعت کا ہے، جو اجرت یا بغیر اجرت دونوں کو شامل ہے، لیکن امام بخاری نے بغیر اجرت کے جواز کو

راج قرار دیا کیونکہ اس وقت وہ مسلم کی خیر خواہی میں شامل ہو جاتا ہے اور اس نصیحت کے لئے عمومی دلائل بھی لائے، لفظ سمرہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؛ کیونکہ دلالی عمومی طور پر اجرت کے ساتھ ہی ہوتی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اس کے ساتھ دوسرا مستقل باب بھی لائے ہیں جن میں اجرت کا ذکر ہے: باب من کرہ ان یبیع حاضر لباد باجر۔ (قبل حدیث: ۲۱۵۹) علامہ ابن المنیر نے لکھا ہے کہ امام بخاریؒ عموم و خصوص کو تعارض کے انداز میں لائے اور خاص نہی کو اجرت والی بیع پر محمول کیا، کیونکہ اس وقت اس کی دیہاتی سے خیر خواہی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ (التواری: ص/۲۳۵)

جمہور محدثین کا قول نقل کرتے ہوئے ابن حجر فرماتے ہیں کہ الدین النصیحة یہ عام ہے اور حدیث نہی عن بیع الحاضر للباد یہ خاص ہے اور فیصلہ عام پر ہوگا اور امام بخاریؒ نے دونوں کو جمع کیا کہ اجرت کی شکل میں بیع کی نفی کی اور خیر خواہی کی شکل میں وہ نہی میں داخل نہ ہوگا۔ (فتح الباری: ج/۴، ص/۳۷۱)

(۵) باب اذا دعى الرجل فجاء، هل يستأذن؟ وقال سعيد عن قتادة عن

ابی رافع عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال: هو اذنه . (کتاب الاستئذان قبل حدیث: ۶۲۴۶)

امام بخاریؒ نے اس باب میں دو متعارض روایتیں ذکر کی، ترجمۃ الباب والی روایت سے عدم اجازت کا پتہ چلتا ہے اور دوسری روایت سے جس میں حضرت ابو ہریرہؓ کو آپ ﷺ نے صفہ والوں کو بلانے کے لئے بھیجا تھا، وہ آئے اور انہوں نے اجازت چاہی، اس تعارض کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہی امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کو استفہام سے ذکر کیا۔ دونوں نصوص کو جمع کرنے سے یہ تعارض دور ہو سکتا ہے، امام بخاریؒ نے اشارۃً اس کو ذکر کر دیا کہ ابو ہریرہؓ کو بلایا تھا، وہ دروازے کے پاس ہی کھڑے تھے؛ لہذا اجازت کی ضرورت نہیں تھی، جبکہ دوسرے غائب تھے؛ لہذا انہوں نے اجازت چاہی۔ (التواری: ص/۳۵۷)

(۶) باب هل يقضى القاضى او يفتى وهو غضبان ؟ (کتاب الاحکام قبل حدیث: ۷۱۵۸) امام بخاریؒ نے اس باب کے ماتحت تین روایتیں ذکر کی ہے، پہلی (حدیث: ۷۱۵۸) میں غصہ کی حالت میں فیصلہ کرنے سے منع کیا ہے، دوسری (حدیث: ۷۱۵۹) غصہ کی حالت میں فتویٰ وموعظت کے جواز پر دلالت کرتی ہے، تیسری (حدیث: ۷۱۶۰) غصہ کے ساتھ فیصلہ کے جواز پر دلالت کرتی ہے، گویا امام بخاریؒ یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ غصہ میں فیصلہ کرنے کی ممانعت مطلق نہیں ہے۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ یا تو آپ ﷺ کی خصوصیت ذکر کرنا چاہتے ہیں یا یہ کہ غصہ کی حالت میں قاضی کے لئے فیصلہ ممکن ہے جبکہ یہ غصہ حق کے لئے ہو، اور اگر دنیوی عادی غصہ ہے تو جائز نہیں ہے۔ (التواری: ص/۲۳۲)

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ لفظ هل کے ذریعہ متعارض دلیل ذکر کرتے ہیں، کبھی ایک فریق کی دلیل ذکر کرتے ہیں، کبھی دونوں متعارض اقوال نقل کرتے ہیں، کبھی صرف ایک پر اکتفاء کرتے ہیں اور دوسرا بھی اشارۃً سمجھ میں آجاتا ہے، البتہ عموماً آپ کا ترجمہ اختلاف کو ظاہر کرتا ہے لیکن کسی ایک قول کی وضاحت (رجحان) ضرور کرتے ہیں، کبھی اس سے مخالف کار دکرنا بھی مقصود ہوتا ہے۔

ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ استفہام کے ذریعہ ترجمہ قائم کر کے امام بخاریؒ اس مسئلہ کا حکم بیان کرنے سے بچنا نہیں چاہتے ہیں، بلکہ اختلاف اور تعارض پر تنبیہ کرنا یا مختلف دلائل کو جمع کرنا مقصود ہوتا ہے۔

لفظ ”کم متی، کیف اور این“ کی مثالیں:-

امام بخاریؒ کے تراجم میں استفہام کے لئے هل کے علاوہ لفظ متی، کم، کیف اور این کا

استعمال ساٹھ سے زیادہ مقامات پر آیا ہے اور ان میں بعض کا تعارض و ترجیح کے ساتھ خصوصی تعلق ہے، لہذا اس کی چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔

(۱) باب کم التعزیر والادب؟ (کتاب الحدود، قبل حدیث:

۶۸۴۸) کے ماتحت حدیث: ۶۸۴۸، ۶۸۴۹، ۶۸۵۰ میں سزاؤں (حدود) کے علاوہ میں دس سے زائد کوڑوں کی ممانعت والی روایات ذکر کی، اسی طرح حدیث: ۶۸۵۱ میں صحابہ کرام کے صوم وصال کے اصرار کرنے پر مسلسل دوسرا چاند دیکھنے تک آپ نے بھی روزے رکھے اور فرمایا کہ اگر چاند دیر سے ہوتا (یعنی چاند دیکھنے سے زیادہ دن پہلے سے روزے شروع کرتے) تو میں بھی زیادہ روزے رکھواتا (یہ صحابہ کرام کے انکار کرنے پر بطور سزا کے فرمایا تھا) اسی طرح حدیث: ۶۸۵۲ میں غلے کی فروختگی میں اس کی جگہ سے منتقل کرنے سے پہلے بیچنے پر سزا دی جاتی تھی اس کا ذکر ہے۔ اور حدیث: ۶۸۵۳ میں آپ ﷺ کا اپنی ذات کے لئے کسی سے انتقام نہ لینا اور حرمت اللہ کی بے عزتی ہونے پر بدلہ لینے کا ذکر ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: واورد الکمیة بلفظ الاستفهام اشارة الى الاختلاف فيها. (فتح الباری: ج ۱۲، ص ۱۷۶) لیکن اس جگہ مخالفین کی کسی دلیل کا ذکر نہیں کیا ہے، صرف دس کوڑے سے زیادتی کی نفی والی روایات پر اکتفاء کر لیا ہے۔

(۲) تعارض کی مثال میں لفظ کم کا استعمال: باب قول اللہ تعالیٰ:

والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وفي کم يقطع (کتاب الحدود قبل حدیث: ۶۷۸۹) میں موجود ہے، اس پر بحث مفسر کی مثال میں گزر چکی ہے۔

(۳) اسی طرح باب ماجاء فی التقصیر، وکم یقیم حتی یقصر (کتاب

تقصیر الصلوة قبل حدیث: ۱۰۸۰) کی بحث قول صحابی پر گفتگو کے دوران گزر چکی ہے۔

لفظ متی کی مثال:-

(۱) باب متی یصلی الفجر بجمع: (کتاب الحج قبل حدیث: ۱۶۸۲) کے ماتحت دو متعارض روایتیں ذکر کی ہیں، پہلی میں ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ کو نماز کے وقت کے علاوہ کوئی نماز سوائے مغرب و عشاء کو جمع کرنے اور فجر کو اپنے وقت سے پہلے ادا کرنے کے کبھی پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا۔ (حدیث: ۱۶۸۲) یہ عرفہ کے دن مغرب و عشاء کی نماز اور عید کے دن مزدلفہ میں فجر کی نماز کے بارے میں ذکر ہے، اس روایت میں صلی الفجر قبل میقاتہا کے ظاہر سے فجر کے وقت سے پہلے پڑھنا معلوم ہوتا ہے؛ جبکہ دوسری روایت (حضرت ابن مسعود کی حدیث: ۱۶۸۳) میں صلی الفجر حین طلوع الفجر کے الفاظ ہیں۔ (اگرچہ کچھ لوگوں نے طلوع الفجر اور کچھ لوگوں نے لم یطلع الفجر کے الفاظ ذکر کئے ہیں) امام بخاریؒ نے دونوں روایتیں ذکر کر کے اشارہ کیا کہ عید کے دن فجر کی نماز اول وقت میں پڑھی جاوے، لیکن وقت سے پہلے نہ پڑھی جاوے۔ (عمدة القاری: ج/۸، ص/۱۸۲)

(۲) اسی طرح باب کیف یعتمد علی الارض اذا قام من الركعة (کتاب الاذان قبل حدیث: ۸۲۴) کے ماتحت حضرت مالک بن حویرث کی روایت نقل کی جس میں وہ آپ ﷺ کی نماز کی کیفیت میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد کھڑے ہونے سے پہلے زمین پر ٹیک لگانے کا تذکرہ کرتے ہیں، امام بخاریؒ نے کیفیت ذکر کی لیکن اس سلسلے میں مختلف اقوال نقل نہیں کئے۔ حضرت شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کا مقصد کیفیت بیان کرنا نہیں ہے بلکہ کیف کے ذریعہ بیٹھنے کی کیفیت کے اختلاف کی طرف تنبیہ کرنا ہے اور ترجمۃ الباب سے اعتماد علی الارض کو ثابت کرنا ہے۔ (الابواب والتراجم، ج/۲، ص/۲۹۸)

(۳) باب این يقوم من المرأة والرجل (کتاب الحنائز، قبل حدیث: ۱۳۳۲)

کے ماتحت حضرت سمرہ بن جندبؓ کی آپ ﷺ کے پیچھے نماز جنازہ پڑھنے کا ذکر ہے جس میں آپ ﷺ اس عورت کے جنازے کے درمیان میں کھڑے تھے۔ (حدیث: ۱۳۳۲) اس مسئلہ کو استفہام کے ساتھ ذکر کیا کیونکہ مسئلہ اختلافی ہے اور حدیث جندب میں اس کے عورتوں کے ساتھ خاص ہونے کا احتمال ہے، اسی طرح عام ہونے کا بھی احتمال ہے کیونکہ شریعت کے اصول میں سے یہ ہے کہ نصوص عموماً (جب تک خصوص کی کوئی دلیل نہ ہو) سب کے لئے ہوتی ہے، گویا امام بخاریؒ نے اس حدیث کے معارض روایت (جو ترمذی و ابوداؤد میں مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مرد کی نماز جنازہ اس کے سرہانے کھڑے ہو کر پڑھائی اور عورت کی نماز درمیان میں کھڑے ہو کر پڑھائی اس روایت) کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کر کے مرد عورت میں کوئی فرق نہ ہونے کو ذکر کیا۔ (فتح الباری: ج ۳/ص ۲۰۱)

وہ تراجم جن میں صریح حکم مذکور نہیں ہے:-

امام بخاریؒ نے کچھ وہ تراجم بھی نقل کئے ہیں جن میں حروف استفہام کا ذکر نہیں ہے، لیکن انداز تکلف استفہام کا معلوم ہوتا ہے، عموماً اختلافی مسائل کے ضمن میں یہ انداز اختیار کیا ہے، اور واضح طور پر اس میں حکم مذکور نہیں ہے۔

(۱) باب کتابۃ العلم (کتاب العلم، قبل حدیث: ۱۱۱) کے ماتحت چار احادیث ذکر کی جو کتابت کے جواز پر دلالت کرتی ہے، یا تو آپ ﷺ نے کتابت کا حکم دیا ہے یا اس کو برقرار رکھا ہے۔ حدیث: ۱۱۱ میں حضرت علیؓ کے صحیفہ کا ذکر ہے، حدیث: ۱۱۲ میں اکتبوا لابی فلان کا صریح حکم ہے، حدیث: ۱۱۳ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی کتابت حدیث کا ذکر ہے اور حدیث: ۱۱۴ میں حدیث قرطاس، مرض الوفات کے وقت آپ کے لکھوانے پر حضرت عمرؓ کے آپ ﷺ کی شدید بیماری ذکر کرنا اور پھر اس سلسلہ میں صحابہ کرام کے اختلاف پر آپ کا قوموا عنی فرمانا مذکور ہے۔

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی غرض یہ ہے کہ کتابت حدیث اگرچہ دور نبوی ﷺ میں (قرآن کریم سے غیر قرآن کے اختلاط کے پیش نظر یا لوگوں کے حفظ کے بجائے کتابت پر بھروسہ کر لینے کے خوف سے) ممنوع تھی، لیکن حدیث عبداللہ بن عمرو کی بنیاد پر بعد میں محدثین کے نزدیک رائج ہوئی۔ (شرح تراجم ابواب البخاری: ص/۵۶)

امام بخاریؒ نے جواز کتابت کی مؤیدات بلکہ استجاب ذکر کرنے کے باوجود اس کے جواز پر صراحتہً کوئی حکم نہیں لگایا۔ یہ امام کی عام عادت ہے، کبھی کبھار وہ اجماعی مسئلہ میں بھی اس طرح کا ترجمہ لاتے ہیں۔ (الابواب والتراجم: ج/۱، ص/۱۳)

(۲) باب اذا صلى ثم ام قوما (كتاب الاذان قبل حديث: ۷۱۱) کے ماتحت حضرت جابرؓ کی روایت ذکر کی جس میں حضرت معاذؓ کے متعلق ذکر کیا کہ وہ آپ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے، پھر اپنی قوم کو نماز پڑھاتے تھے۔ امام بخاریؒ نے لفظ ”اذا“ کے ساتھ ترجمہ قائم کیا لیکن جواب شرط کو ذکر نہیں کیا ہے، جبکہ حدیث سے اس کا جواز واضح ہے۔ لیکن علمائے کرام کے درمیان نیت کے اعتبار سے اختلاف ہے کہ ایسا کرنے والا پہلی نماز میں فرضیت کی نیت کرے یا دوسری میں؟ لہذا امام بخاریؒ نے اپنی عادت ”ترك الحزم بالحكم في المختلف فيه“ کے مطابق جواب چھوڑ دیا۔

اس طرح کے کچھ تراجم ہیں جس میں امام بخاریؒ اختلاف کی طرف تنبیہ فرماتے ہیں، لیکن امام کی رائے کا پتہ نہیں چلتا ہے، اور ”باب اذا“ کے عنوان سے دوسو سے اوپر تراجم ذکر کئے ہیں اور اکثر میں مسائل خلافیہ یا متعارض دلائل ذکر کئے ہیں۔

(۱) باب اذا وقعت الفارة في السمن الحامد او الذائب (كتاب الذبائح والصيد قبل حديث: ۵۵۳۸) کے ماتحت حضرت میمونہؓ کی روایت ذکر کی ہے جس میں چوہے کے گھی میں گر کر مر جانے پر آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو

اور اس کے اطراف کا گھی نکال کر بقیہ کے کھانے کی اجازت دی۔ (۵۵۳۸)

امام بخاریؒ نے دوسری ایک روایت بھی ذکر کی ہے جو امام زہریؒ کے فتویٰ پر مشتمل ہے، عن الزہری عن الدابة تموت فی الزيت والسمن، وهو جامد او غیر جامد، الفارة او غیرها، قال: بلغنا ان رسول اللہ ﷺ امر بفارة ماتت فی سمن، فامر بما قرب منها فطرح، ثم اكل. (۵۵۳۹)

حدیث: ۵۵۳۰ بھی پہلی روایت کی طرح ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جامد یا پگھلے ہوئے گھی میں فرق ہے یا نہیں؟ اس کا قطعی حکم اختلاف کے پیش نظر چھوڑ دیا، البتہ تغیر کے بغیر وہ نجاست کے قائل نہیں ہے، اس لئے امام زہریؒ کا تفصیل کرنے والا فتویٰ نقل کرتے ہیں۔ (فتح الباری: ج ۹/ ص ۶۶۸) گویا امام بخاریؒ کا رجحان جمہور فقہاء اور محدثین کے برخلاف مائع کے ناپاک نہ ہونے کا ہے، جب تک اس کی معروف صفات متغیر نہ ہو، اس مسئلہ میں وہ امام زہریؒ، اوزاعی اور ظاہریہ کے ساتھ متفق ہے۔ امام ترمذی بھی مائع وغیر مائع کی تفریق کرنے والی روایت (حدیث ابو ہریرہ) کے عدم ثبوت میں امام بخاریؒ کی طرف مائل ہوئے ہیں۔

(۲) اسی طرح لم يتطوع فی السفر دبر الصلوة وقبلها کے عنوان سے ایک باب قائم کیا جس میں ابن عمرؓ میں آپ ﷺ کے نفل نہ پڑھنے کو ذکر کر رہے ہیں۔ (کتاب تفصیر الصلوة حدیث: ۱۱۰۱، ۱۱۰۲) اور دوسرا باب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلوات وقبلها، ورکع النبی ﷺ رکعتی الفجر فی السفر کے ماتحت حضرت ام ہانی کی چاشت والی روایت جو آپ ﷺ نے ان کے گھر میں (۸/ رکعات) پڑھی تھی اس کو نقل کیا ہے۔ (حدیث: ۱۱۰۳) اسی طرح حدیث: ۱۱۰۴ اور ۱۱۰۵ میں بھی سفر میں نوافل پڑھنے کا ذکر ہے۔

امام بخاریؒ نے ان دو متعارض ابواب میں دونوں کے دلائل بھی ذکر کئے اور امام بخاریؒ کی رائے کا بھی پتہ چل گیا لیکن ترجمہ میں صراحۃً حکم ذکر نہیں کیا، دونوں ترجمہ میں ”باب من“ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ امام بخاریؒ کے علاوہ کسی کی رائے ہوگی، امام بخاریؒ نے ایسا کئی مواقع میں کیا ہے کہ وہ فعل کی نسبت کو باب من سے نقل کرتے ہیں (حالانکہ وہ ان کی خود کی رائے بھی ہوتی ہے)۔ مجموعی طور پر تین سو سے زائد مقامات پر باب من سے ترجمہ کا آغاز کر کے اختلاف کو واضح کیا ہے۔

اسی طرح قطعی حکم متعین نہ کرنے کی وجہ روایات کا تعارض اور ادلہ کا واضح نہ ہونا یا قول مخالف کے قوی ہونے کا احتمال یا نصوص سے پیدا ہونے والے احتمالات کی کثرت اور معاملہ کا وسیع ہونا بھی ہوتی ہے۔ (الابواب والتراجم: ج/۱، الاصل الرابع، الثانی والثلاثون، الثامن والستون، السابع والاربعون)

ما قبل کی گفتگو سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ امام بخاریؒ اختلافی مسائل میں ہر جگہ قطعی حکم نہیں لگاتے ہیں بلکہ بہت سے مشہور اختلافی مسائل میں یقینی حکم بھی لگاتے ہیں، مثلاً جماعت سے نماز کے واجب ہونے میں قطعی حکم لگاتے ہیں، قال الحافظ: هكذابت الحكم في هذه المسئلة، وكان ذلك لقوة دليلها عنده. (فتح الباری: ج/۲، ص/۱۲۵) اسی طرح تیمم میں چہرہ اور ہتھیلی کے سلسلہ میں بھی ابن حجرؒ فرماتے ہیں: اتى بذلك بصيغة الحزم مع شهرة الاختلاف لقوة دليله. (فتح الباری: ج/۱، ص/۴۴۴) اسی طرح جمعہ کے وقت کے سلسلہ میں فرمایا: بهذه المسئلة مع وقوع الخلاف فيه، لضعف دليل المخالف عنده. (فتح الباری: ج/۲، ص/۳۸۶)

اسی طرح جنازہ کی تکبیرات اربعہ کے متعلق ابن المنیرؒ فرماتے ہیں :

اشار بهذه الترجمة الى ان التكبير لايزيد على اربع، ولذلك لم يذكر ترجمة اخرى ولاخبراً بالبَاب . (فتح الباری: ج/۳، ص/۲۰۲)

باب اذا باع الوكيل شيئا فاسدا فبيعه مردود (كتاب الوكالة قبل حديث: ۲۳۱۲) کے ماتحت حدیث میں بیع کے رد ہونے کی صراحت نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے پھر بھی مردود ہونے کا حکم صراحتاً ذکر کیا۔

تعارض ادلہ اور جمع بین الروایات کی تطبیق میں امام بخاریؒ کا طریقہ کار:-

ما قبل کی گفتگو سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام بخاریؒ کے تراجم تعارض ادلہ، جمع بین المتعارضات اور ترجیحات کو متضمن ہیں۔ علامہ ابن المیر فرماتے ہیں: وقد يترجم على صورة ويورد فيها الأحاديث المتعارضة، ثم قد يبينه على الجمع ان سنع له، وقد يكتفى بصورة المعارضة تنبيهاً على ان المسئلة اجتهدية. (التواری، ص/۳۸) حضرت شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں: ومن دأبه الإشارة الى تعارض ادلة المسألة ايضاً، وعقد الباب لمجرد ذلك، كما لا يخفى على متتبع كتابه حق التتبع . (الابواب والتراجم، ج/۱، ص/۳۱، الاصل الخامس والثلاثون)

کبھی جمع یا ترجیح کی صراحت نہیں کرتے ہیں لیکن پڑھنے والا اس کا فہم وادراک کر لیتا ہے۔ حضرت مولانا شیخ محمد حسن مکی اپنے شیخ حضرت گنگوہیؒ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں جس کو حضرت شیخ الحدیث ”الابواب“ میں ذکر کرتے ہیں: ان الدأب الشائع للبخاری ان يضع الترجمة ولا يذكر معها الحكم . (صریحا) إما لاشتباه الحكم عليه ، او للاحالة الى فهم الناظر، ثم يورد لها احاديث متفقة على حكم واحد، او متعارضة من غير تطبيق بينها فيذكرها على سبيل التعداد ، ويحيل التطبيق الى فهم الناظر، فكانه يختبره ، فلذلك ذكر باب سور الكلب مطلقا ، ثم اورد فيه

مذہب الزہری ، ثم اورد حديثا منابذا له ، وهو قوله ﷺ فليغسله سبعا ، ثم اورد حديثين معارضين لذلك الحديث مؤيدين لمذهب الزهري ، وهما حديث الخف ، وقوله فكل . (الابواب والتراجم : ج/١ ، ص/٣١ ، الاصل الخامس والثلاثون و ج:١ ، ص/١٤ ، الاصل الخامس ، شرح تراجم ابواب البخاري ، ص/٢٠ ، ٢٢ - سيرة الامام البخاري : ص/١٩٣ - ١٩٤)

نصوص متعارضه کے درمیان جمع کرنا:-

آیت وحدیث کے درمیان تعارض کے موقع پر حدیث کے حکم کو آیت سے مقید کرنے کی مثال:-

باب قول النبي ﷺ: (يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ) إِذَا كَانَ النَّوْحُ مِنْ سُنَّتِهِ ، لقول الله تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحریم: ٦] ، وقال النبي ﷺ: ”كلُّكم راع ومُسْتَوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ“ ، فإذا لم يكن من سُنَّتِهِ ؛ فهو كما قالت عائشة رضي الله عنها: ﴿ولا تزر وازرة وزر اخرى﴾ [الأنعام: ١٦٤] ، وهو كقوله: ﴿وان تدع مثقلة﴾ ذُنُوبًا ﴿إِلَى جِمْلَهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ﴾ [فاطر: ١٨] ، وما يُرَخِّصُ مِنَ الْبُكَاءِ مِنْ غَيْرِ نَوْحٍ ، وقال النبي ﷺ: ”لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظَلَمًا إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دِمَهِهَا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ“ .

(كتاب الجنائز: قبل حديث: ١٢٨٤)

حدیث شریف کی عبارت النص مرنے والے پر اس کے بعض رشتہ داروں کے رونے سے مرنے والے کے لئے عذاب کو ثابت کرتی ہے ، اور یہ آیت کریمہ ولا تزر وازرة وزر اخرى اور وان تدع مثقلة کے معارض ہے تو امام بخاری نے حدیث کو چند قیود کے ساتھ مقید کر دیا: مثلاً نوحہ کرنا اس کی عادت ہو اور عادت پر استدلال کے لئے قابل کے واقعہ کو ذکر

کیا لانہ اول من سن القتل۔

یہ حدیث مقید کی طرح مطلق بھی مختلف طرق سے امام بخاریؒ نے نقل کی ہے، ان المیت لیعذب بیکاء اہلہ علیہ۔ (حدیث: ۱۲۸۶، ۱۲۸۸، ۱۲۹۰) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے کتاب میں دونوں قسم کی (مطلق و مقید) روایات ذکر کیں لیکن مقید روایت کو ترجمۃ الباب بنایا، اور ابن عباسؓ کی مقید روایت کے بعض لفظ کی تفسیر نوحہ سے کی اور اس کی تائید کی کہ رونے کی کچھ شکلیں ممنوع ہیں۔ (فتح الباری، ج ۳، ص ۱۵۲)

قول و فعل کے تعارض میں دلالت فعل سے قول کی تخصیص کرنا:-

(۱) باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول، إلا عند البناء؛ جدار أو نحوه، وروی البخاری فی هذا الباب حدیث أبي أيوب الأنصاري قال: "قال رسول الله ﷺ: إذا أتى أحدكم الغائط؛ فلا يستقبل القبلة ولا يؤلفها ظهره، شرفوا أو غربوا"۔ (کتاب الوضوء، قبل حدیث: ۱۴۴)

یہ حدیث عام ہے، آبادی اور جنگل کا کوئی فرق نہیں ہے، یہ نبی قولی ہے۔ امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں الا عند البناء جدار او نحوه سے اس کی تخصیص فرمائی، اور یہ تخصیص حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے جس کو باب من تبرز علی لبنتين کے ماتحت ذکر کی ہے۔ جس میں آپ ﷺ کا عمل مدینہ منورہ کی آبادی میں دیکھا کہ آپ ﷺ بیت المقدس کی طرف رخ کئے ہوئے استنجاء فرما رہے ہیں اور حدیث: ۱۳۸ میں اس کو صراحتہ ذکر کیا ہے، فرأیت رسول ﷺ یقضی حاجتہ مستدبر القبلة مستقبل الشام۔ (حدیث: ۱۴۸)

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں: فی هذه المسئلة القول معارض للفعل، فاشار

المؤلف بضم الاستثناء الى الترجمة الى وجه الجمع بان القول فى الصحراء
والفعل فى الابنية والدور كما هو مذهب الشافعى . (شرح تراجم: ص/ ٦٧)

کسی چیز کا حکم کرنے کے بعد خود اس کے نہ کرنے سے

پیدا ہونے والے تعارض کو دور کرنا

”باب برکة السحور من غير إيجابٍ ، لأن النبي ﷺ وأصحابه واصلوا
ولم يُذكر السحور“ (كتاب الصوم، قبل حديث: ١٩٢٢)، وروى فيه حديث
عبدالله بن عمر رضي الله عنهما ”أن النبي ﷺ واصل، فواصل الناس فشقق عليهم
فنهاهم، قالوا: إنك تُواصل، قال: لستُ كهيتكم، إني أطلُّ أُطعمُ
وأسقى“ (كتاب الصوم، قبل حديث: ١٩٢٢)، وحديث أنس بن مالك قال:
قال النبي ﷺ: ”تسحروا، فإن في السحور بركة“ . (حديث: ١٩٣٣) کے ماتحت
حضرت انسؓ کی روایت ”تسحروا“ امر کا صیغہ ہے، جو سحری کے وجوب پر دلالت کرتا ہے،
اور دوسری روایت حضرت ابن عمرؓ میں صوم وصال (کو نا پسند کرنے کے باوجود) رکھنے کا
عمل ذکر کیا جا رہا ہے، ان النبي ﷺ واصل فواصل الناس . اور صوم وصال سحری ترک
کئے بغیر ہو نہیں سکتے ہیں، معلوم ہوا کہ سحری واجب نہیں ہے، ورنہ آپ ﷺ ترک نہ فرماتے،
تو گویا تسحروا کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ندب کے لئے ہے۔ (فتح الباری
: ج/ ٤، ص/ ١٣٩)

کراہت و اباحت پر دلالت کرنے والی نصوص کا تعارض اور میخ کو

محرم سے مستثنیٰ کر کے جمع کرنا

باب السير وحده (كتاب الجهاد قبل حديث: ٢٩٩٧) کے ماتحت دور وابتیئیں ذکر کی

ہے: پہلی حدیث: (۲۹۹۷) آپ ﷺ کے کہنے پر حضرت زبیرؓ کا خندق کے موقع پر تنہا مشرکین کی جانچ کرنا ہے، جس میں تنہا سفر کا جواز معلوم ہوتا ہے اور دوسری روایت میں تنہائی کی کراہت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر تنہائی کی کراہت جو میں جانتا ہوں لوگ اس کو جان لیتے تو کوئی سوار رات کو تنہا سفر نہ کرتا۔ (حدیث: ۲۹۹۸)

امام بخاریؒ نے دونوں روایتوں کو جمع کر کے تنبیہ فرمائی کہ اصل تو رات کو تنہا سفر میں کراہت ہی ہے لیکن مطلق نہیں ہے، ضرورت کے موقع پر اس کی گنجائش بھی ہے جیسے کہ حضرت زبیرؓ کو بھیجنے میں ضرورت تھی۔ قال ابن المنیر: سیر الزبیر لیتجسس للمسلمین ، والوحدة فيه مطلوبة بخلافها في السفر. (المتواری: ص/۱۶۹) کراہت والی روایت قوی ہے اور دوسری فعلی ہے۔

عبارت النص اور اقتضاء النص کا تعارض اور مقتضی سے عبارت کی تخصیص کرنا:-

(۱) باب من لم ير الرؤيا لأول عابر اذا لم يصب (كتاب التعبير قبل حدیث: ۷۰۴۶) کے تحت وہ روایت لائے جس میں حضرت ابو بکر صدیقؓ نے آپ ﷺ کے سامنے ایک شخص کے خواب کی تعبیر بیان کرنے کی اجازت چاہی، آپ ﷺ نے اجازت دی تو حضرت ابو بکرؓ کے بیان کرنے کے بعد تعبیر کی صحت دریافت کرنے پر آپ ﷺ نے فرمایا: اصبت بعضا واخطأت بعضا یعنی کچھ صحیح فرمایا اور کچھ خطا ہو گئی ہے۔

دوسری ایک روایت جس کو امام بخاریؒ نے اپنی شرط کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کیا لیکن اس روایت کے معنی کو ترجمۃ الباب میں ثابت رکھا، اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ پہلے تعبیر بتانے والے کے کہنے کے مطابق تعبیر واقع ہوتی ہے، چاہے وہ درست تعبیر بتائے یا غلط بتائے تو امام بخاریؒ نے اس کو درستگی کے ساتھ مقید کیا اور یہ قید حدیث باب کے اقتضاء سے معلوم ہوتی ہے۔ عام قاعدے کے مطابق عبارت واقتضاء کے تعارض کے وقت

عبارت کو ہی مقدم کیا جاتا ہے، لیکن جب دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو جمع کرنا اولیٰ ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اس کی تخصیص کی طرف اشارہ کیا کہ جب تعبیر بیان کرنے والا درست تعبیر بیان کرے تو جائز ہے اور اس تخصیص و قید کو حضرت ابو بکرؓ سے آپ ﷺ کے ارشاد اصابت بعضا و اخطأت بعضا سے لیا۔ (فتح الباری: ج/۱۲، ص/۴۳۲)

دو نصوص کے ظاہر کا تعارض دور کرنے کے لئے نص مخالف کا حکم

معارضہ کے علاوہ دوسرے معنی پر محمول کرنا

باب النهی عن التنفس فی الاناء (کتاب الاشربة قبل حدیث: ۵۶۳۰) کے ماتحت حضرت ابو قتادہ کی روایت ذکر کی جس میں پیتے وقت برتن میں سانس لینے سے منع فرمایا۔ (حدیث: ۵۶۳۰) اس کے بعد والے باب میں امام بخاریؒ دوسری روایت لائے جو پہلی روایت کے مناقض ہے، جس میں حضرت انسؓ کا برتن میں سانس لینے کا ذکر ہے اور اس کو آپ ﷺ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ (حدیث: ۵۶۳۱) اس کا ترجمہ بھی باب الشرب بنفسین او ثلاثة قائم کیا ہے۔ علامہ المہلب نے دونوں کا تعارض حقیقی سمجھا تھا تو امام بخاریؒ نے ترجمہ باب التنفس فی الاناء قائم کیا اور برتن کو سانس لینے کا ظرف قرار دیا، یہ منہی عنہ ہے، اور پینے کو دو سانس کے ساتھ ملایا یعنی ایک ہی سانس میں نہ پینے بلکہ دو یا تین سے پینے۔ (المتواری: ۲۱۹)

قال ابن حجر: فحالة النهی علی التنفس داخل الاناء وحالة الفعل علی

من تنفس خارجه، فالاول علی ظاهره من النهی، والثانی تقدیره کان یتنفس فی

حالة الشرب من الاناء. (فتح الباری: ج/۱۰، ص/۹۳)

دور روایتوں میں ایک ہی حدیث کی وجہ سے تعارض اور زیادتی قبول کر کے جمع بین الروایات کو تطبیق دینا

باب صوم شعبان (کتاب الصوم قبل حدیث: ۱۹۶۹) کے ماتحت ایک حدیث لائے
جس کو دور روایتوں کے انداز میں پیش کیا۔

عن أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ
يصوم حتى نقول: لا يفطر، ويُفطر حتى نقول: لا يصوم، وما رأيتُ رسول
الله ﷺ استكمل صيامَ شهرٍ إلا رمضان، وما رأيته أكثرَ صياماً منه في شعبان .
(حدیث: ۱۹۶۹)، والثانية: ”عن أبي سلمة أن عائشة رضي الله عنها حدثته
قالت: لم يكن النبي ﷺ يصوم شهراً أكثرَ من شعبان، فإنه كان يصوم شعبانَ
كله، وكان يقول: خذوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا،
وأحبُّ الصلاة إلى النبي ﷺ ما دُومَ عليه وإن قلْتُ، وكان إذا صلى صلاةً دأبَ
عليها. (حدیث: ۱۹۷۰)

پہلی روایت یہ ثابت کرتی ہے کہ آپ ﷺ رمضان کے علاوہ کسی مہینے کے مکمل
روزے نہیں رکھتے تھے، البتہ شعبان میں کثرت سے روزے رکھتے تھے، اور دوسری روایت
اس کے معارض ہے، اس سے شعبان کے مکمل روزے رکھنا معلوم ہوتا ہے، امام بخاری نے
بھی دوسری روایت کی تائید کرتے ہوئے شعبان کا لفظ ذکر کیا ہے: الصوم في شعبان يا
من شعبان کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ گویا امام بخاری شعبان کے پورے مہینے کے روزے
آپ ﷺ کے لئے ثابت مان رہے ہیں، یہ ثقہ راوی کی زیادتی قبول کرنے کی قبیل سے ہے
، اسی طرح قاعدہ ”تقديم قول من يعلم على من لا يعلم“ (جاننے والے (ثبت) کے
قول کو نہ جاننے والے کے قول پر مقدم کرنا) کی بنیاد پر حضرت عائشہؓ کے قول کو مقدم کر رہے

ہیں۔

ملاحظہ:- امام بخاریؒ بھی ایک روایت ذکر کرتے ہیں جو مختلف طرق سے مروی ہے اور اس میں متن کے لحاظ سے تناقض و اختلاف ہوتا ہے، لیکن اس کی سند صحیح ہوتی ہے، اس روایت کے نقل کرتے وقت امام بخاریؒ اس کا تعارض جاننے کے باوجود صحیح السند ہونے کی وجہ سے اس کو نقل کرتے ہیں۔ علمائے محدثین خاص کر کے امام دارقطنیؒ کا بخاری کی روایات پر کیا گیا اعتراض اسی قبیل کی روایات سے ہے؛ لیکن امام بخاریؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اس کے تمام روایات ثقہ ہیں اور جب قضیہ بھی ایک ہی راوی سے مروی ہے تو یقیناً درمیانی کسی ایک راوی سے خطا ہوئی ہوگی، اور علمائے محدثین نے اس کو واضح بھی کر دیا ہے، نیز علل حدیث میں اس کا ذکر بھی ہوتا ہے تو علل کی وجوہات میں اختلاف کے پیش نظر ہر محدث اپنے اجتہاد کے مطابق اس روایت کو معلل، ضعیف یا مرجوح قرار دیتا ہے، کبھی محدثین یا مجتہدین توقف کرتے ہیں اور کچھ محدثین صحیح السند ہونے کے بعد اس کو نقل کرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے ہیں۔

متعارض دلائل کے درمیان ترجیح:-

آیت کریمہ سے مستنبط ہونے والے حکم کے درمیان تعارض ہونا: (آیت کے منسوخ ہونے میں یا کن کے بارے میں نازل ہوئی اس سلسلے میں ہونے والے اختلاف کی وجہ سے) اور آیت کریمہ کو (حدیث کی تقویت کی وجہ سے) منسوخ ماننے والے قول کو ترجیح دینا۔

باب ما ادى زكاته فليس بكنز، لقول النبي ﷺ: ليس فيما دون خمس

اواق صدقة. (كتاب الزكاة، قبل حديث: ١٤٠٤) کے ماتحت پانچ روایات لائے ہیں، تین

روایات آیت کریمہ والذین یکنزون الذهب والفضة [التوبة : ۳۴] کے سلسلے میں صحابہ کرام کی آراء کو شامل ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ اس کو زکاة کی آیت سے منسوخ مانتے ہیں:

قال ابن عمر رضي الله عنهما: ”من كنزها فلم يؤدّ زكاتها فويل له، إنما كان هذا قبل أن تُنزل الزكاة، فلما أنزلت جعلها الله طهراً للأموال“۔ (جزء من حديث: ۱۴۰۴)

اور حضرت معاویہؓ اہل کتاب کے بارے میں مانتے ہیں اور حضرت ابوذرؓ ہمارے اور اہل کتاب، دونوں کے درمیان مانتے ہیں اور اس کو غیر منسوخ قرار دیتے ہیں۔ (حدیث: ۱۴۰۶-۱۴۰۷) آیت کریمہ میں چوٹھی رائے بھی ہے وہ یہ کہ آیت منسوخ نہیں ہے اور یہ اپنے ظاہر پر مطلق کنز مال کی ممانعت کو بھی شامل نہیں ہے، بلکہ آیت سے مقصود زکوة کی اہمیت ہے، امام بخاریؒ نے اسی حدیث سے ترجمہ میں استدلال کیا ہے اور ما ادى زكاته فليس بكنز کا عنوان لگایا ہے، اس حدیث شریف کی نسبت بھی آپ ﷺ کی طرف نہیں کی، لیکن امام ابوداؤد وغیرہ نے (حدیث: ۱۵۶۳) مرفوعاً وموقوفاً اس کو نقل کیا ہے۔ (فتح الباری: ج ۳/ص ۲۷۲)

امام بخاریؒ اس آخری وجہ کو ترجیح دیتے ہیں، اور ترجمہ میں اس کو ثابت کر رہے ہیں، یہ قول نیچے ابن عمرؓ کے قول کے موافق ہے، اسی طرح لیس فی ما دون خمس اواق صدقة، سے امام بخاریؒ نے استدلال کیا ہے کہ جب تک اس مال میں صدقہ واجب نہ ہو اس کو کنز نہیں کہا جائے گا، کیونکہ یہ مقدار تو معاف ہے، اسی طرح زکوة کا بھی حکم ہے، مقدار نصاب سے کم مال آیت کریمہ کی وعید میں شامل نہیں ہے لہذا وہ کنز نہیں۔ (فتح الباری: ج ۳/ص ۲۷۲) اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ امام بخاریؒ نے حضرت معاویہؓ و حضرت ابوذرؓ کے

اقوال کو مرجوح قرار دیا ہے۔

دور روایتوں میں ایک ہی حدیث کی وجہ سے تعارض ہو تو ظاہر

قرآن کے موافق کو ترجیح دینا

باب قول اللہ تعالیٰ: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ﴾ [البقرة: ۱۹۶]، وهو مُخَيَّرٌ، فأما الصوم فثلاثة أيام. (كتاب المحصر، قبل حديث: ۱۸۱۴)، ثم روى فيه حديث ”كعب بن عُجرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: لعلك آذاك هوأمك؟ قال: نعم، يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: احلق رأسك، وصم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين، أو أنسك بشاة“. (كتاب المحصر، قبل حديث: ۱۸۱۴)

یہ روایت تو تخیر پر دلالت کرتی ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ایک دوسری روایت ذکر کی ہے جس سے وجوب ترتیب کا وہم ہوتا ہے، جس کے الفاظ یہ ہے: تجد شاة، فقلت: لا، فقال: فصم ثلاثة ايام او اطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع. (حديث: ۱۸۱۶) اس روایت سے تقدیم شاة کا وہم ہوتا ہے، پھر اس کے نہ ہونے کی صورت میں تخیر کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔ امام بخاریؒ نے مذکور باب میں اس روایت پر اکتفاء کیا جو تمام صورتوں میں تخیر کو واضح کرتی ہے اور آیت کریمہ کو ترجمۃ الباب بنا کر واضح کر دیا کہ تخیر مقصود ہے اور آیت کے ذریعہ دوسری روایت کو ترجیح دی۔

دو حدیثوں یا دو فعلوں کے درمیان کا تعارض اور اس حدیث یا فعل کو ترجیح دینا جو اس

عمل کے متاخر ہونے کو ذکر کرے

باب الصلوة علی الشہید (كتاب الجنائز قبل حديث: ۱۳۴۳) کے ماتحت دو متعارض

روایتیں ذکر کی، پہلی شہداء احد پر نماز کی نفی کرتی ہے اور دوسری متاخر روایت نماز کو ثابت کرتی ہے۔

جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما قال: کان النبی ﷺ یجمعُ بین الرجلین من قتلی أُحُدٍ فی ثوب واحدٍ، ثم یقول: ائِیہم اَکثرُ أخذًا للقرآن؟ فإذا أُشیرَ له إلی أحدٍ ہما قدَّمہ فی اللحد؛ وقال: أنا شہیدٌ علی هؤلاء یومَ القیامة، وأمر بدفنہم فی دمائہم، ولم یُغسَّلوا، ولم یُصلَّ علیہم۔ (حدیث: ۱۳۴۳)

والثانی: حدیث عقبہ بن عامر ”أن النبی ﷺ خرج یوماً فصلی علی اہل أُحُدٍ صلاتہ علی المیت، ثم انصرف إلی المنبر فقال: إني فرطُ لکم، وأنا شہیدٌ علیکم، وإني واللہ لأنظر إلی حوضي الآن، وإني أُعطيتُ مفاتيحَ خزائن الأرض، أو مفاتيحَ الأرض، وإني واللہ ما أخافُ علیکم أن تشرکوا بعدي، ولكن أخافُ علیکم أن تنافسوا فیہا۔“ (حدیث: ۱۳۴۴)

امام بخاریؒ نے دونوں روایتوں کو جمع کیا تا کہ یہ واضح کریں کہ جو روایت نماز کی نفی کرتی ہے وہ غزوہ کے فوراً بعد والی ہے، لیکن بعد میں آپ ﷺ نے نماز پڑھی ہے۔ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: وفيہ من العلم انه قد صلی علی اهل احد بعد مدة فدل ان الشہید یصلی علیہ کما یصلی علی من مات حتف انفہ، والیہ ذهب ابو حنیفہ، وتأولوا الخبر فی ترکہ الصلاة علیہم یوم احد علی معنی اشتغاله عنہم وقلة فراغه لذلك من امرہم، وکان یوما صعبا علی المسلمین فعدروا بترك الصلاة علی قتلاہم۔ (اعلام الحدیث: ج/۱، ص/۷۰۴)

دو حدیثوں کے درمیان تعارض میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا

اور دوسرے کو اس کے ظاہری معنی سے پھیرنا

باب من حلف بملۃ سوی ملۃ الاسلام، وقال النبی ﷺ: من حلف

باللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله ، ولم ينسبه الى الكفر کے ماتحت وہ حدیث لائے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے اسلام کے علاوہ کسی مذہب کی قسم کھائی تو وہ ایسا ہی ہوگا جیسی اس نے قسم کھائی۔ (کتاب الایمان والنذور، قبل حدیث: ۶۶۵۲) یہ روایت ترجمۃ الباب کی روایت کے معارض ہے، جس میں کفر کی طرف نسبت نہیں کی گئی اور قسم کھانے والے کو کمہ تو حید کا حکم دیا گیا، اور ترجمہ بھی عدم کفر پر دلالت کرنے والا ہی قائم کیا اگرچہ یہ بھی حرام ہے جیسے کہ اس سے پہلے والے ترجمہ میں بیان کر دیا۔ (التواری: ص/۲۲۲)

ایک ہی نص میں متعدد احتمال والے معانی میں تعارض اور ایک معنی کو ترجیح دینا

باب غسل الرجلین فی النعلین ولا یمسح علی النعلین کے ماتحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت ذکر کی کہ انہوں نے آپ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے بغیر بال والے نعل پہنے اور اس میں وضوء کیا، لفظ یتوضأ فیہا میں دو معنی کا احتمال ہے: (۱) ایک یہ کہ آپ نے دونوں موزے وضوء کا ارادہ کرتے وقت پہنے لیکن پیر دھوتے وقت ان دونوں کو نکال دیا اور پیر دھولے۔ (۲) دوسرا یہ کہ ان کو پیر میں رکھ کر ہی وضوء کیا، اس وقت مطلب یہ ہوا کہ آپ نے ان پر مسح کیا، تو امام بخاریؒ نے بیان کیا کہ پہلا معنی ہی مقصود ہے لہذا باب غسل الرجلین کو ولا یمسح علی النعلین سے مؤکد کیا تا کہ ابن عمرؓ کے قول سے وہم پیدا نہ ہو۔ مسح علی النعلین کے سلسلے میں ایک ضعیف حدیث ابوداؤد میں آئی ہے جس میں صحابہ کرام کا یہ عمل بتایا گیا ہے، گویا امام بخاری اس کی تردید فرما رہے ہیں۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۲۶۸)

عام صحیح نص اور خاص ضعیف نص کا تعارض اور عام صحیح کو ترجیح دینا

باب حق اجابة الولیمة والدعوة ، ومن اولم سبعة ايام ونحوه ، ولم یوقت النبی ﷺ یوما ولا یومین . (کتاب النکاح، قبل حدیث: ۵۱۷۳) کے ماتحت چار احادیث

روایت کی جو ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اور احادیث میں سات دن کا ذکر نہیں ہے۔ علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ ولیمہ کے سات دن تک جواز پر ترجمہ دلالت کرتا ہے، لیکن کوئی روایت نہیں لائے، اور اس کے ذریعہ تیسرے دن والوں کی نفی کرنا مقصود ہے، جن کی روایت میں یہ ہے کہ دوسرے دن افضل ہے اور تیسرے دن دکھلاوا ہے، لہذا امام بخاریؒ نے سات دن تک جواز سے استدلال کیا؛ کیونکہ روایت میں مطلق دعوت قبول کرنے کا حکم ہے۔ (اجبوا الداعی) اس کو تین دن تک مقید کرنا صحیح نہیں ہے۔ (المتواری: ص/۲۹۳، فتح الباری: ج/۹، ص/۲۴۲) امام بخاریؒ اس حدیث کے سلسلہ میں فرماتے ہیں: ولم یصح اسنادہ۔ (التاریخ الکبیر: ج/۳، ص/۴۲۸)

آپ ﷺ اور صحابی کے (رائے و قیاس سے مستنبط) فعل میں تعارض

اور فعل رسول کو ترجیح دینا

باب من لم یستلم الا الرکنین الیمانیین۔ (کتاب الحج، حدیث: ۱۶۰۸) عن ابی الشعشاء أنه قال: ومن یتقی شیئاً من البیت؟ وکان معاویة یستلم الأركان، فقال له ابن عباس رضي الله عنهما: إنه لا یستلم هذان الرکنان، فقال: لیس شیئاً من البیت مهجوراً، وکان ابن الزبیر رضي الله عنهما یستلمهن کلھن۔

(کتاب الحج، حدیث: ۱۶۰۸)

وحدیث عبداللہ بن عمر رضي الله عنهما ”قال: لم أر النبی یستلم من

البیت إلا الرکنین الیمانیین۔ (حدیث: ۱۶۰۹)

حضرت معاویہؓ چاروں ارکان کو استلام کرتے تھے، اسی طرح حضرت ابن زبیرؓ بھی

چاروں ارکان کا استلام کرتے تھے، لیکن ابن عمرؓ آپ ﷺ کا عمل صرف رکنین یمانین کا ہی ذکر کرتے ہیں، امام بخاریؒ نے حضرت معاویہ وغیرہ کے قیاس کے مقابلے میں آپ ﷺ کے عمل کو ترجیح دی؛ کیونکہ یہ حضرات صرف عظمت کے پیش نظر ہی یہ عمل کرتے تھے، جیسے کہ حضرت معاویہؓ کا فرمان: لیس شیئ من البیت مہجورا اس پر دلالت کرتا ہے۔ عموم کی دلیل نہیں اور تخصیص رکنین کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے۔

(المتواری، ص/ ۱۴۶، فتح الباری: ج/ ۳، ص/ ۴۷۴)

ان تمام مثالوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ تعارض کے موقع پر امکانی طور پر جمع بین النصوص کی کوشش کرتے ہیں، لیکن اگر کوئی جمع کی شکل نہ بن پائے تو ترجیح کی طرف مائل ہوتے ہیں، دلالات کے تعارض کے موقع پر بھی نص اقویٰ کا مطلق اعتبار نہیں کرتے ہیں بلکہ دلالت النص اور اقتضاء النص میں تعارض کے وقت بھی دونوں کو امکانی طور پر جمع کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کتے کے جھوٹے کے پاک و ناپاک ہونے کے سلسلے میں کتے کو پاک قرار دیا اور برتن دھونے کے حکم کو تعبدی قرار دیا، کتوں کا مسجد سے گزرنا، اور ایک آدمی کا کتے کو اپنے جوتے سے پانی پلانا یہ طہارت پر اقتضاء دلالت کرتے ہیں، اور ظاہری روایات اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں، سات مرتبہ برتن دھونے کا حکم بھی مذکور ہے، لیکن امام بخاریؒ نے اس جگہ تعارض کے بجائے جمع بین الروایتین کا طریقہ اپنایا۔

اگر حنفیہ کے طرز استدلال پر غور کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ احناف پہلے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً: ایک حکم کو وجوب پر اور دوسرے کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، جیسے عورت کو چھونے کی وجہ سے وضوء واجب تو قرار نہیں دیتے؛ لیکن مستحب قرار دیتے ہیں، کبھی مختلف حدیثوں کا الگ الگ محل متعین کرتے ہیں، جیسے شرم گاہ کو چھونے

کی وجہ سے وضوء واجب قرار نہیں دیتے؛ لیکن اگر اس سے شہوت پیدا ہونے لگے اور مذی کا خروج ہو جائے تو وضوء واجب قرار دیتے ہیں، غرض کہ شرمگاہ چھونے سے وضوء واجب ہونے والی حدیث کو اس خاص صورت پر محمول کرتے ہیں، کبھی عمل کی ایسی کیفیت متعین کرتے ہیں کہ مختلف حدیثیں جمع ہو جائیں، جیسے نماز میں ہاتھ باندھنے کی کیفیت کیا ہو؟ اس میں یہ بات بھی آئی ہے کہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کو پکڑا جائے اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ ایک ہاتھ پر دوسرا ہاتھ رکھا جائے، احناف نے ان دونوں حدیثوں کو جمع کرتے ہوئے کہا کہ انگوٹھے اور چھوٹی انگلی سے گٹوں کو پکڑا جائے اور بقیہ تین انگلیاں بچھا دی جائیں، اس طرح احناف کے یہاں کوشش ہوتی ہے کہ اگر کسی حدیث کا منسوخ ہونا صراحت کے ساتھ ثابت نہ ہو تو نصوص کے درمیان تطبیق پیدا کی جائے اور کوشش کی جائے کہ کوئی نص عمل سے خالی نہ رہ جائے۔ (چار فقیہی مسالک تعارف اور خصوصیات: ۴۳-۴۴)

=====

=====

=====

مصادر ومراجع اسمائے کتب احادیث (عربی)

- (۱) غرائب الحديث ابو عبيد القاسم بن سلام الهروي
- (۲) قواعد في علوم الحديث علامه ظفر احمد عثمانیؒ
- (۳) لامع الدراري على جامع البخاري مولانا محمد زكريا كاندهلویؒ
- (۴) ماتمس اليه الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجه محمد عبدالرشيد نعمانيؒ
- (۵) بذل المجهود في حل ابی داود مولانا خليل احمد سهارنپوری
- (۶) كتاب الحجۃ على اهل المدينة امام محمد حسن شيبانيؒ
- (۷) النكت على كتاب ابن الصلاح حافظ ابن حجر عسقلانیؒ
- (۸) فيض الباري على صحيح البخاري علامه انور شاه کشمیریؒ
- (۹) مفتاح القاري شرح سراج البخاري حافظ عبدالله بن فودیو
- (۱۰) جزء القراءة خلف الامام محمد بن اسماعيل بخاریؒ
- (۱۱) المتواري على تراجم ابواب البخاري ناصرالدين احمد بن محمد اسكندرانیؒ
- (۱۲) اثر الحديث الشريف في اختلاف الائمة الفقهاء علامه محمد عوامه
- (۱۳) ماتمس اليه حاجة القاري لصحيح الامام البخاري امام محي الدين ابو زكريا نوویؒ
- (۱۴) مناسبات تراجم البخاري شيخ بدرالدين بن جماعةؒ
- (۱۵) رسالة شرح تراجم البخاري شاه احمد ولي الله الدهلوي
- (۱۶) فضل الله الصمد في توضيح الادب المفرد فضل الله جيلاني

- (١٧) الابواب والتراجم للبخاري
مولانا محمد زكريا كاندهلوىؒ
- (١٨) فتح الملهم شرح صحيح مسلم
مولانا شبير احمد عثمانىؒ
- (١٩) شرح الدياج المذهب في مصطلح الحديث
شمس الدين محمد حنفى تبريزىؒ
- (٢٠) السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي
الدكتور محمد مصطفى السباعىؒ
- (٢١) ثلاث رسائل فى علم مصطلح الحديث
امام ابوداود، محمد بن طاهر مقدسىؒ،
محمد بن موسى حازمىؒ
- (٢٢) توجيه القارى الى فتح الباري
حافظ ثناء الله زاهدى
- (٢٣) شروط الائمة الخمسة
ابوبكر محمد بن موسى حازمىؒ
- (٢٤) الارسال والتدليس
دكتور خالد القريونى
- (٢٥) معارف السنن شرح سنن الترمذي
علامه سيد محمد يوسف بنورىؒ
- (٢٦) عمدة القاري
علامه بدر الدين عيني
- (٢٧) ظفر الاماني بشرح مختصر السيد الشريف
مولانا محمد عبدالحى لكهنوىؒ
- (٢٨) الامام الترمذى ومنهجه في سننه
دكتور يوسف رجب يوسف العطفى
- (٢٩) شرح علل الترمذي
علامه ابن رجب حنبلىؒ
- (٣٠) منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه
دكتور محمد مصطفى اعظمى
- (٣١) بحوث فى تاريخ السنة المشرفة
دكتور اكرم ضياء العمرى
- (٣٢) الاجوبة الفاضلة للاسئلة العشرة الكاملة
مولانا محمد عبدالحى لكهنوىؒ
- (٣٣) محاضرات فى علوم الحديث
حارث سليمان انصارى
- (٣٤) علم زوائد الحديث
دكتور خلدون احذب
- (٣٥) رش البرد شرح الادب المفرد
دكتور محمد لقمان سلفى
- (٣٦) التصحيح واثره فى الحديث والفقہ
اسيطرى جمال

- (٣٧) معالم تربية المحدثين في القرن الثالث الهجرى
عبدالمعطى محمود
عبدالمعطى ابوطور
- (٣٨) المنهج الاسلامى فى الجرح والتعديل
دكتور فاروق حمادة
- (٣٩) الناسخ والمنسوخ من الحديث
علامه ابن شاهين
- (٤٠) علم تخريج الاحاديث (اصول، طرائق، مناهج)
دكتور محمد محمود بكار
- (٤١) اجماع المحدثين على عدم اشتراط...
شريف حاتم بن عارف عوبى
- (٤٢) اتحاف النبىة فيما يحتاج اليه المحدث والفقيه
شاه احمد ولى الله الدهلوى
- (٤٣) تاويل مختلف الحديث
ابومحمد عبدالله بن سلم بن قتيبة
- (٤٤) العرف الشذى شرح جامع الترمذى
علامه انور شاه كشميرى
- (٤٥) لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث
شيخ عبدالفتاح ابو غده
- (٤٦) الامام ابن ماجه وكتاب السنن
علامه محمدعبد الرشيد نعمانى
- (٤٧) منهج دراسة الاسانيد والحكم عليهما
دكتور وليد بن حسين العالى
- (٤٨) الكواكب الدرارى
شمس الدين محمدالكرمانى
- (٤٩) تصحيقات المحدثين
حسن بن عبدالله العسكرى
- (٥٠) التدليس فى الحديث
دكتور مسفر بن عزم الله دمينى
- (٥١) اصلاح غلط المحدثين
ابوسليمان حمد بن محمد خطاى
- (٥٢) توثيق السنة فى القرن الثانى الهجرى
دكتور رفعت فوزى عبدالمطلب
- اسسه واتجاهاته
- (٥٣) الاختلاف بين رواة البخارى
حافظ جمال الدين يوسف حنبلى
- (٥٤) الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين
حمزه عبدالله المليبارى
- (٥٥) تخريج ثلاثيات البخارى والترمذى
عبدالحميد شانوحه
- وابن ماجه والدارمي
- (٥٦) اخبار اهل الرسوخ فى الفقه والحديث
علامه ابن جوزى

- (٥٧) التابعون وجهودهم في خدمة
الحديث الشريف
- (٥٨) نظرات جديدة في علوم الحديث
حمزه عبدالله المليباري
- (٥٩) مجمع بحار الانوار في غرائب التنزيل
علامه طاهر صديقي گجراتي
- (٦٠) تدقيق النظر في قول البخاري فيه نظر
ايمن بن عبدالفتاح
- (٦١) عمدة القاري والسماع في ختم
حافظ محمد بن عبدالرحمن
الصحيح الجامع
السخاوي
- (٦٢) موسوعة اطراف الحديث النبوي
محمد سعيد بن زعلول
- (٦٣) الامام مسلم ومنهجه في الصحيح
صبحي عبدالفتاح السيد
- (٦٤) عدد جميع حديث الجامع الصحيح
عبدالله بن احمد السرخسي
- (٦٥) التنقيح لالفاظ الجامع الصحيح
علامه بدرالدين الزركشي
- (٦٦) صحيح البخاري مع كشف المشكل
علامه امام ابن جوزي
- (٦٧) الكنز المتقاري في معادن لامع
شيخ الحديث مولانا محمد زكريا
الدراري صحيح البخاري
- (٦٨) رفع الملام عن الائمة الاعلام
شيخ الاسلام ابن تيمية
- (٦٩) التوشيح على الجامع الصحيح
جلال الدين عبدالرحمن السيوطي
- (٧٠) تعليقات القاري على ثلاثيات البخاري
علامه علي بن سلطان القاري
- (٧١) روايات المدلسين في الصحيح البخاري
دكتور عواد الخلف
- (٧٢) تغليق التعليق على الصحيح البخاري
حافظ ابن حجر عسقلاني
- (٧٣) تحفة الباري بشرح الصحيح البخاري
شيخ الاسلام ابويحيى زكريا
الانصاري
- (٧٤) مسند الامام الاعظم
شيخ ابو عبدالله الحسين البلخي

- (۷۵) ذخیرۃ العقبی فی شرح المحتبی
محمد ابن علی بن آدم الولوی
- (۷۶) المنہج الاجتہادی عند الامام البخاری
الشیخ معاذ سعید حوی
- (۷۷) عادات البخاری
الشیخ عبدالحق الهاشمی
- (۷۸) موسوعة المعظم المفهرس لالفاظ
دکتور خلیل مأمون شیخا
- الحديث النبوی
- (۷۹) المدخل الی مناهج المحدثین الاسس
دکتور رفعت فوزی عبدالمطلب
- والتطبیق
- (۸۰) اختلاف العلماء فی الاحتجاج
دکتور محمد حامد عثمان
- بالحديث المرسل
- (۸۱) اکمال مبهمات البخاری
شیخ الاسلام ابن حجر عسقلانیؒ
- (۸۲) موسوعة فقه ابراهيم النخعی عصره وحياته
الدکتور محمد رواں قلعه جیؒ
- (۸۳) الوردة الحاضرة فی احادیث تلامیذ
شیخ مفیض الرحمان الشاتغامی
- الامام الاعظم واحادیث العلماء الاحناف
- فی الجامع الصحیح للامام البخاری
- (۸۴) شرح مشکل الآثار
ابوجعفر احمد بن محمد
- طحاوی (تحقیق: شعیب ارنؤوط)
- ابن حجر العسقلانی
- (۸۵) فتح الباری

اردو

- (۸۶) ترجمان السنہ
مولانا بدر عالم میرٹھیؒ
- (۸۷) علامہ بدر الدین عینی اور علم الحدیث
مولانا عبداللہ صاحب کاپوردوی

- (۸۸) محدثین کے ہاں فقہ اور فقہاء کی اہمیت
 (۸۹) انعام الباری دروس بخاری شریف
 (۹۰) تاریخ حدیث و محدثین
 (۹۱) کشف الباری
 (۹۲) کشف الباری
 (۹۳) تحفۃ القاری شرح الصحیح البخاری
 (۹۴) اسعاد القاری بشرح الصحیح البخاری
 (۹۵) بستان المحدثین
 (۹۶) ایضاح البخاری
- مولانا سید محمد سلمان حسینی ندویؒ
 مولانا محمد تقی عثمانی صاحب
 استاذ محمد ابو زہرہ مصری
 حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
 حضرت مولانا ادریس بگلہ دیشی
 مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری
 مفتی عبداللہ صاحب مظاہری
 شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ
 مولانا سید فخر الدین احمدؒ

فقہ و اصول فقہ

(عربی)

- (۱) الموافقات فی اصول الشریعة
 (۲) الاحکام فی اصول الاحکام
 (۳) اصول الفقہ وابن تیمیہ
 (۴) نہایۃ السؤل فی شرح منهاج الاصول
 (۵) قواعد الفقہ
 (۶) اصول الفقہ نشأته وتطوره
 (۷) کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام
 (۸) علم اصول الفقہ
- ابو اسحاق الشاطبیؒ
 سیف الدین ابی الحسن آمدیؒ
 صالح بن عبدالعزیز آل منصور
 قاضی ناصر الدین بن عمر البیضاویؒ
 مفتی سید عمیم الاحسان البرکی
 الدكتور شعبان محمد اسماعیل
 امام علاء الدین عبدالعزیز بن
 احمد البخاریؒ
 شیخ عبد الوہاب خلافت

- (٩) اثر الخلاف الفقهي فى القواعد
دكتور محمود اسماعيل
محمد مستعل
- (١٠) نهاية الوصول الى علم الاصول
شيخ احمد بن على الحنفىؒ
- (١١) ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من
علم الاصول
علامه محمد بن على بن محمد
الشوكانىؒ
- (١٢) العدة فى اصول الفقه
ابو يعلى محمد بن حسين الحنبلىؒ
- (١٣) قواطع الادلة فى الاصول
منصور بن محمد السمعانىؒ
- (١٤) اصول السرخسى
محمد بن احمد السرخسىؒ
- (١٥) المستصفى من علم الاصول
امام ابو حامد محمد بن الغزالىؒ
- (١٦) اصول مذهب الامام الاوزاعى
على بن سعد بن صالح الضويحيؒ
- (١٧) المدخل الفقهي العام
شيخ مصطفى احمد الزرقاءؒ
- (١٨) مقاصد الشريعة الاسلامية
امام محمد طاهر بن عاشور
- (١٩) اصول الفقه الاسلامى
دكتور وهبه الزحيلي
- (٢٠) نحو تفعيل مقاصد الشريعة
الدكتور جمال الدين عطية
- (٢١) معايير الحنفية فى الاحتجاج بالسنة
مولانا خالد سيف الله رحمانى صاحب
- (٢٢) اصول الفقه
امام محمد ابو زهرةؒ
- (٢٣) تقويم اصول الفقه وتحديد ادلة الشرع
امام ابى زيد بن عمر الدبوسى الحنفىؒ
- (٢٤) المقاصد العامة للشريعة الاسلامية
يوسف حامد العالمؒ
- (٢٥) التقرير لاصول فخر الاسلام البزدوى
اكمل الدين محمد البابر تى حنفىؒ
- (٢٦) الاستدلال عند الاصوليين
دكتور اسعد عبد الغنى الكفرانى
- (٢٧) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت
محمد بن نظام الدين الانصارىؒ

امام الحرمين عبدالملك الجويني

دكتور محمود اسماعيل مستعل

محمد بن احمد السرخسي

علامه بدرالدين العيني

(٢٨) البرهان في اصول الفقه

(٢٩) اثر الخلاف الفقهي في القواعد

(٣٠) اصول السرخسي

(٣١) عيني

اردو

دكتور طه جابر علواني

مولانا فيم اختر ندوي

مولانا محمد مظہر بقا صاحب

مولانا قاضي مجاہد الاسلام قاسمی

مولانا قاضي مجاہد الاسلام قاسمی

مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری

مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی

مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی

مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی

داکٹر عبدالحمید مدکور

(٣٢) اصول فقہ اسلامی

(٣٣) فقہ اسلامی تعارف و تاریخ

(٣٤) اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ

(٣٥) اسلامی عدالت

(٣٦) مباحث فقہیہ

(٣٧) رحمۃ اللہ الواسعہ

(٣٨) فقہ حنفی اور حدیث

(٣٩) فقہ حنفی: خصوصیات و اولیات

(٤٠) قاموس الفقہ

(٤١) اصول فقہ کا منہج